
animales y plantas
en la cosmovisión
mesoamericana
Yolotl González Torres
(coordinadora)
CONACULTA · INAH
PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Yolotl González Torres tiene grado de Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios de postgrado en la universidad de Delhi, India. Actualmente es catedrática del Colegio de Historia de la UNAM e investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Presidenta de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones y Miembro Honorario Vitalicio de la *International Association for the History of Religions*.

ANIMALES Y PLANTAS EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

Yolotl González Torres
(coordinadora)



CONACULTA • INAH



Diseño de portada: Plaza y Valdés, S. A de C. V.
Ilustración de portada: *Ocelotl*, Ricardo Ehrenberg

Animales y plantas
en la cosmovisión mesoamericana

Primera edición: mayo de 2001

Plaza y Valdés, S. A de C. V.
Manuel María Contreras No. 73
Col. San Rafael, CP 06470
México, D.F. Tel. 705 00 30

ISBN: 968-856-852-X

Impreso en México / *Printed in Mexico*

a Marie-Odile Marion
y Ricardo Ehrenberg
in memoriam

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

La mayoría de los pueblos antiguos y muchos que actualmente se asientan en el campo, en estrecho contacto con la naturaleza, tienen una concepción de ésta totalmente diferente a la del hombre urbano actual, quien ha perdido contacto con ella. A través de la naturaleza se revelan a la imaginación religiosa del hombre antiguo modos de vida diferentes a los específicamente humanos; por ejemplo el sentimiento que aporta la observación del sol, de la luna y de la tierra puede simbolizar realidades que trascienden la experiencia humana.

El hecho de que lo sagrado pueda aparecer en cualquier forma en la naturaleza, implica que las plantas, la vegetación y los animales ocupen un sitio importante en la simbología antigua; por ejemplo, el árbol de la vida o el árbol *axis mundi*, al igual que la serpiente, expresan sacralidad en todo el mundo.

La vegetación manifiesta también otra clase de poderes sagrados y divinizados; por ejemplo árboles, flores y frutos milagrosos revelan la presencia de poderes divinos. Los ritos de primavera se centran en las plantas, ramas o árboles a los que se da un tratamiento sagrado; la fertilidad del cosmos es simbolizada por la unión de plantas masculinas y femeninas o por el florecimiento de las ramas de una especie específica.

En todo el mundo, el ciclo agrícola se rodea de actos religiosos dirigidos a aumentar los poderes de la fertilidad, lo que tiene expresión en varias fiestas; en particular, los momentos de la siembra y la cosecha son marcados por sacrificios. Las semillas mismas pasan por una forma de muerte sacrificial igual que lo hacen las plantas al final de la estación de crecimiento. La recolección de los primeros frutos y la de los últimos manojos de cereales de los campos es asimismo ocasión especial de festivales y ceremonias religiosas.

Los animales también han estimulado la imaginación religiosa de los hombres por las propiedades que los diferencian de los humanos, como volar, vivir bajo el agua o bajo tierra, o por su fuerza o ferocidad; así, las aves, las serpientes y aun los insectos han sido el centro de adoración de diferentes culturas. Con frecuencia sus cuerpos representan la expresión transformada de seres sobrenaturales que pasaron por una transfiguración al principio del tiempo. Al tomar las características simbólicas que se adjudican a algunos dioses, se garantiza su devoción.

La mayor parte de los artículos de este libro son producto de un ciclo de conferencias que se llevó a cabo en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH hace unos años, y debido a que no todos los conferencistas entregaron su trabajo, hemos incluido algunos que no se presentaron en dicho ciclo pero que son un aporte valioso a la reflexión en la materia.

A pesar de que tratamos que las plantas y los animales más significativos de la cosmovisión mesoamericana estuvieran representados en esta publicación, esto no fue posible, pues están ausentes plantas y animales del Altiplano tan importantes como el maguey, el nopal y el águila. Por otra parte, hay una notoria disparidad en el tratamiento de los temas, ya que algunos de los trabajos son resúmenes o compendios de libros publicados con anterioridad por sus autores, como es el caso del importante artículo que Mercedes de la Garza hiciera sobre las serpientes; mientras otros son producto de investigaciones presentadas por primera vez. Algunos trabajos son muy especializados y/o de extensión muy corta o muy extensa, pero consideramos que tales son excelentes estudios sobre la cosmogonía mesoamericana.

Hemos dividido el libro en una sección dedicada a la flora y en una dedicada a la fauna, que incluye trabajos etnográficos.

El lector encontrará en "El cuerpo del Dios: el maíz", de Doris Heyden, los ritos, mitos y símbolos que relatan algunos cronistas de los siglos XVI y XVII sobre este alimento fundamental de los pueblos mesoamericanos. Tras una introducción acerca del origen silvestre de la planta y de los hallazgos arqueológicos relacionado con ella, se nos habla de los mitos que relatan el origen del maíz, así como de los ritos asociados en sus diversos aspectos de maíz tierno, maduro y aun como *huitlacoche*, y de los que se efectuaban en prácticamente todos los meses del calendario mexica en cuyas ceremonias tenía alguna participación el maíz.

Acerca de una de las plantas alimenticias más importantes de la región, Ana María Luisa Velasco nos presenta el artículo "Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica" donde, tras una introducción acerca de las características botánicas de la planta, nos describe la manera en que se fabricaban las imágenes de los dioses con la semilla de amaranto molida en las distintas fiestas del año, destacando los rituales relacionados con la imagen de Huitzilopochtli; asimismo habla de su posterior ingestión como una forma de sacramento.

En el artículo "Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas", Henrik Karol Kocyba hace una introducción sobre el *axis mundi* y el árbol cósmico como símbolo fundamental entre los pueblos del mundo; después se refiere al árbol *ceiba pentandra,* generalmente identificado con este árbol cósmico entre los mayas. Kocyba trata de demostrar que no hay elementos suficientes para esta identificación en el clásico, sin por ello negar la importancia sagrada que se atribuye a dicho árbol.

Para demostrar su hipótesis hace un análisis de todas las representaciones de elementos que se presentan en el árbol *axis mundi,* desde el periodo de Izapa hasta el Postclásico, incluyendo datos etnográficos actuales. Concluye su trabajo con los cuatro árboles direccionales que se describen en los manuscritos de la época colonial: *Chilames* y ritual de las *Bacabes,* así como en fuentes indígenas y no indígenas, afirmando que son ceibas, y que entre los indígenas persiste el concepto de las mismas.

Mercedes de la Garza nos habla de un aspecto muy importante en el ritual y en la cosmovisión mesoamericana: el "Uso ritual de las plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas". Estas plantas con poderes especiales que causan alteraciones de la conciencia abundan en el continente americano y han sido usadas de muchas formas por los pueblos que lo habitan, adquiriendo un carácter sagrado. Entre ellas se incluyen desde el *piciete* o tabaco hasta el peyote y los diversos hongos alucinógenos. Las visiones que producen han sido utilizadas para distintos tipos de rituales y como forma terapéutica, de adivinación y, en general, para comunicarse con lo sobrenatural.

En la segunda parte de este libro, en la que se tratan los animales, Yolotl González Torres presenta una breve introducción a esta sección con el artículo "Lo animal en la cosmovisión mexica o mesoamericana", en él intenta definir el papel que desempeñaron los animales en la cosmovisión mesoamericana, de acuerdo con el cual posiblemente se imaginaban una pacífica convivencia primigenia, como todavía es la creencia de los huicholes. Esta situación se ve reflejada en el papel tan importante que desempeñaron los animales como antepasados míticos o *alter ego,* sobre todo de los hombres y de las mujeres poderosas. Esta fuerte relación del humano con animales se ve también reflejada en la representación de algunos dioses en toda la iconografía. En Mesoamérica, algunos símbolos del *tonalpohualli* o "cuenta de los días" son animales. El jaguar, la serpiente y el águila son los que aparecen con mayor carga simbólica en el mundo mesoamericano: los hábitos nocturnos del jaguar, junto con su fuerza e indudable belleza, llevaron al hombre mesoamericano a caracterizar a muchos de sus dioses con sus atributos. Yolotl González Torres presenta, además, el artículo "El jaguar", en el que se hace referencia a todas estas características y a su representación en las culturas mesoamericanas desde la época olmeca hasta el Postclásico. Mercedes de la Garza en su artículo "La serpiente en la religión maya", nos habla de este reptil como uno de los animales cuyo simbolismo es el más difundi-

do en el mundo, especialmente en Mesoamérica y en el área maya, donde dos tipos de serpiente tienen particular importancia, una por venenosa y la otra por su tamaño y fuerza, y nos muestra cómo las representaciones de este reptil ocupan un papel preponderante como símbolo plástico con indudable simbolismo religioso.

Lourdes Suárez, especialista en el estudio del material conquiológico arqueológico presenta un estudio sobre la representación de los moluscos en el códice *Aubin, tonalámatl* o "libro de los destinos", en el que se representan los diferentes dioses que rigen las trecenas y que llevan como parte importante de su indumentaria conchas o caracoles.

A través de una revisión de las fuentes iconográficas y de las fuentes documentales escritas a partir del siglo XVI y de la escritura prehispánica maya, Alfonso Arellano Hernández, en "Llegó el caimán, los dragones en el mundo maya", estudia a estos seres "cuya imagen es en gran parte la de un cocodrilo, aunque tiene elementos de varios otros animales", para lo que hace un recuento donde aparece la figura del "dragón" y posteriormente nos presenta las características biológicas del cocodrilo para establecer un nexo con su papel mítico, identificándolo incluso con la gran deidad de la tierra maya: *Itzamná.*

En el "Simbolismo del quetzal", Carmen Aguilera nos habla acerca de la representación de esta bellísima ave de la selva tropical mesoamericana que está en peligro de extinción, y que es tan preciada por sus grandes plumas verde esmeralda, las que sólo podían ser usadas por personajes del más alto nivel social, siendo su uso en la indumentaria de los dioses una especial connotación de "lo precioso", relacionado sobre todo con la fertilidad y con las plantas del maíz. Habla también de los diferentes tipos de penachos de quetzal, especialmente del *quetzal-apanecáyotl* de Quetzalcóatl, que después fue adoptado por los tlatoani mexicas.

Entre los pueblos prehispánicos el papel del venado fue muy importante, pero entre los huicholes adquiere una importancia fundamental, pues junto con el maíz y el peyote forma una trilogía alrededor de la cual gira la vida de este pueblo. Giuliano Téscari en "El venado en las cosmología sagrada de los huicholes", basándose en el trabajo de campo que ha hecho entre este grupo étnico, analiza el importante papel de este animal, que es "por sí mismo una entidad divina que se representa en múltiples versiones y que evoca toda clase de ritos". Subraya principalmente su papel de símbolo paradigmático en la vida espiritual del individuo que busca su lugar en el cosmos.

El trabajo de Marie Odile Marion, "Representaciones simbólicas de la selva maya y de sus huéspedes", es producto, en su mayor parte, de la información etnográfica recogida por ella en trabajos de campo en la selva lacandona. Refleja el sentimiento de sus habitantes hacia su entorno ecológico y nos relata mitos acerca del caimán, los monos, la serpiente, de seres fantásticos y sobre todo del jaguar, haciendo un análisis estructural de estos mitos.

En el artículo "La fauna de Ehécatl", Gabriel Espinoza presenta un pormenorizado estudio sobre los animales relacionados con Ehécatl o el viento, como arañas, serpientes u otros insectos, los que analiza de acuerdo con sus características para desplazarse a través del vuelo, en el caso de aves e insectos, porque se creyera que volaban, en el caso de algunas serpientes, por la cola prensil enroscada que les facilita andar en los árboles, por la forma espiral asociada al viento, o por sus relaciones con los mitos de Quetzalcóatl-Ehécatl, como en el caso de la hormiga.

Nos plantea la idea de que el mar es una prolongación del inframundo y que el aire tiene su origen en éste, y habla de las cualidades frías y calientes tanto de los animales como de los espacios cósmicos, concluyendo que los animales que asocia con Ehécatl tienen en común pasar del inframundo a la atmósfera y además estar asociados con el remolino.

Espero que este volumen ayude un poco a la compresión del maravilloso entorno ecológico de Mesoamérica, continuamente amenazado con la expansión demográfica.

Finalmente quiero agradecer la colaboración de Elisa Lipkau, quien me ayudó en la última recopilación del material, y de Susana Torres, por la transcripción de algunos artículos y ordenación del libro.

Yolotl González Torres

PLANTAS

EL CUERPO DEL DIOS: EL MAÍZ

Doris Heyden
DEAS-INAH

En el México antiguo se consideraba animada toda la naturaleza: la gente adoraba al sol, las estrellas, la luna, la tierra, al agua, a muchos animales y a casi toda la vegetación. Todos estos elementos de la naturaleza tuvieron "una figura" que la gente veía como divina y que fue representada "en bulto y por pincel", como decía Mendieta en el siglo XVI (1945, I: 95). Se hacían las imágenes sagradas de madera, piedra, obsidiana, arcilla, tabaco, amaranto, maíz u otras semillas. Estos materiales formaban, entonces, los cuerpos de los dioses. Al leer las descripciones de esta relación humanidad-naturaleza en las fuentes históricas, se nos revelan no sólo las creencias religiosas, sino también la influencia del medio natural sobre la gente (más patente en la importancia del maíz en la alimentación, por ejemplo, y en la facilidad o dificultad de su cultivo según la geografía y la meteorología), sobre algunos aspectos de la economía y aun de la organización sociopolítica. En fin, en casi todas las sociedades la gente ha creado sus deidades según sus necesidades espirituales y físicas. En este ensayo veremos lo que han dicho algunos cronistas de los siglos XVI y XVII acerca del papel del maíz en los ritos, mitos y símbolos de México.

Antiguamente se tenía a la tierra "...por diosa, y la pintaban como rana fiera con bocas en todas las conyunturas ...de ojos y bocas..., diciendo que todo lo comía y tragaba" (Mendieta, 1945, I:87; *Historia de México,* 1973: 108). Pero esta imagen sombría es sólo una cara de la moneda. Consideraban a la tierra como la gran madre a quien había que pedir permiso incluso para remover su superficie, a quien le hacían oraciones al sembrar y cosechar (*Historia de México,* 1973: 126), al *Tlaltecuhtli*

(señor o señora de la Tierra) de cuyos ojos se habían formado pozos, fuentes y cuevas; de cuya boca ríos y cavernas; de cuya nariz valles y montañas, y de cuyos cabellos salían árboles, flores y algunas plantas alimenticias (*Historia de México,* 1973: 108). De lo que inferimos que el maíz se creó de los cabellos de la deidad.

Hablaré aquí, pues, de ese cereal que llamamos maíz, pero no voy a abundar en mitos que son muy conocidos, como el de su hallazgo por Quetzalcóatl.[1]

El maíz más antiguo, nativo de Mesoamérica, se conoce por las excavaciones hechas en Tehuacán, estado de Puebla. Este *teosinte*, el pariente o precursor silvestre del maíz cultivado, el *Zea mays*, puede tener una antigüedad de 9 000 años, mientras que la especie cultivada, de la que anteriormente se creía databa de hace 7 000 años, se ha fechado recientemente en 4 500 años[2] (Wilford, 1995).

El gran poeta mexicano Ramón López Velarde decía: "Suave patria... tu superficie es el maíz" (1953: 264, 265) y es cierto, el maíz es la tierra misma, es el cuerpo de la deidad de muchas caras.

Entre los mexicas del centro de México, *Xilonen-Chicomecóatl* representaba las mieses y "todo género de simientes y legumbres que esta nación tenía para su sustento" (Durán, 1967-I: 135). "Era la diosa de los mantenimientos ...cuya morada original se encontraba en Tlalocan", el lugar de la fertilidad agrícola (Sahagún, 1969, I: 47).

Uno de los cantares antiguos, el *Canto de la Diosa del Maíz*, se dirige a las Siete Mazorcas, y dice:

...levántate, despierta,
pues que tú, nuestra madre, nos abandonas ahora
y te vas hacia tu patria Tlalocan...
...te vas a tu querida casa Tlalocan,
pues tú eres... nuestra cara madre... (Sahagún, 1938, V: 158)

Este canto debe referir a la época de la siembra, cuando la semilla del maíz se deposita en la fértil tierra de Tlalocan, que en el pensamiento indígena de algunos lugares es el mundo de la abundancia debajo de la superficie terrenal y de algunas montañas (García de León, 1969: 292), para luego nacer como *Xilonen-Chicomecóatl*, la "madre maíz". Ruiz de Alarcón (1953: 104) dice que cuando brotan las plantas alimenticias es el "nacimiento de [la] hermana..." *Tonacacíhuatl*, que quiere decir "Señora de Nuestro Sustento".

[1] Cuando se convirtió en una hormiga negra para entrar en el Tonacatépetl, "Cerro de Nuestra Carne", donde las hormigas rojas guardaban el maíz, y así logró sacar los preciosos granos para alimentar a los hombres, según la *Leyenda de los Soles*, 1975: 121.

[2] Según el análisis llamado *accelerator mass spectrometer* que puede trabajar con muestras minúsculas, lo que antes fue imposible con el radiocarbón.

El nombre de *Xilonen* viene de *xilotl* o *jilote*, el maíz tierno que acaba de nacer, y se le representaba como una adolescente virgen (figura 1). *Chicomecóatl*, "Siete Serpiente", fue uno de los nombres de la diosa y de su día calendárico (Sahagún, 1938, V: 159). Según algunos autores se refiere a la manera de plantar en siete filas serpentinas y en grupos de siete semillas en cada una (Ruiz de Alarcón, 1953: 102). Esta personificación del maíz, alimento básico en el México antiguo y moderno, también se concebía en forma masculina. *La Historia de México* (1973: 110) cuenta que: "Los dioses descendieron a una caverna, donde un dios llamado Piltzintecutli [niño noble o divino] estaba acostado con una diosa llamada Xochipili (sic) [Xochiquetzal], de la cual nació un dios llamado Cintéotl [Maíz divino o Dios mazorca]".

Cintéotl, hijo de *Xochiquetzal,* diosa de las flores y la vegetación en general (figura 2), y *Piltzintecutli-Xochipilli,* otra deidad de la vegetación, "se metió en



Figura 1. Xilonen-Chicomecóatl, diosa del maíz. Las plumas en su tocado simbolizan las cañas del maíz y son típicas de las deidades de la vegetación. Según el *Codex Magliabechiano*, 1983, II: 19 (31).



Figura 2. Xochiquetzal, diosa del amor, de la vegetación y de la fertilidad agrícola. Según el *Códice Borbónico*, 1974, lám. 19.

debajo de la tierra" y luego de las partes de su cuerpo salieron plantas útiles, por ejemplo algodón de una oreja, *huauhzontli* de otra oreja, *chian* de la nariz y otras.

De las uñas otra suerte de maíz largo, que es el cereal que comen ahora, y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan. Y por esto era este dios amado por todos los dioses y lo llamaban Tlazopilli, que quiere decir Señor amado, *ibid.* (figura 3).

En el Canto a Xochipilli, su hijo Cintéotl dice: "Yo doy orden en Tlalocan, al Provedor orden doy... ¡Sólo soy el Dios Mazorca!..." (Garibay, 1958: 100).

El cuerpo de la deidad del maíz, entonces, es femenino y masculino. Pero el maíz tenía más personalidades, como veremos.

Al describir a Xilonen-Chicomecóatl (figura 4), Durán dice que llevaba atada en la coronilla de los cabellos "una pluma muy enhiesta, que significaba la espiga que echan



Figura 3. Tlazopilli-Cintéotl, el maíz divinizado en su forma masculina. Su representante humano es llevado en andas cubierto con hojas, cañas y mazorcas del maíz. Según el *Codex Magliabechiano*, 1983, II: 23 (35).



Figura 4. Xilonen, personificación del maíz tierno y joven. Según el *Codex Magliabechiano*, 1983, II: 24 (36).

las cañas del maíz; atábansela con una cinta colorada" (1967, I: 137). Otras diosas de la vegetación también llevaban las plumas —símbolos de la espiga del maíz— en su tocado, a veces dos plumas como las que porta Xochiquetzal. La cinta roja denotaba que, en el tiempo de la fiesta de la diosa del maíz, VIII Hueytecuilhuitl, había llegado el otoño, cuando el maíz estaba de sazón, aunque todavía "en leche". El pelo de la joven representante de la diosa en la fiesta simbolizaba el pelo sedoso del elote. Su cara fue pintada con color rojo o amarillo en los carrillos, colores típicos de las deidades de la vegetación, porque son los de la fruta madura. Molina, en su vocabulario mexicano, dice que la palabra *xahua* que describe esta pintura, quiere decir tanto "afeitarse al modo antiguo" como "pintar la fruta" (1944: 159; Heyden, 1983: 135).

La representante de Xilonen-Chicomecóatl llevaba un collar de mazorcas y en cada mano una mazorca de maíz, contrahecha de plumas y "...en otra mano su palo de sonajas rojo" (León-Portilla, 1992: 121, 133). El palo de sonajas, el *chicahuaztli*, tenía semillas por dentro y se tocaba para atraer la lluvia. El vestido y el tocado de la joven eran rojos y también simbolizaban la época de la cosecha.

Para mostrar al pueblo que los ritos en esta fiesta Hueytecuílhuitl representaban la cosecha y la riqueza de frutos y semillas que formaban parte del cuerpo de la diosa, se hacía un estrado que luego cubrían con "todo género de semillas", con sartas de mazorcas y chiles, ají, calabazas, amaranto y otras legumbres, frutas y flores que colocaban frente al adoratorio donde estaba la estatua de la diosa. El cuarto por dentro estaba lleno de la misma vegetación. Puesta la *ixiptla* encima de esta riqueza vegetal, los sacerdotes la incensaban. Luego le cortaban la pluma junto con el pelo donde estaba atada y la ofrecían a la estatua de la diosa en gratitud por el año fértil que les había concedido.

Al día siguiente se hacía una ceremonia parecida, cuando unos ancianos paseaban a la imagen de Xilonen en andas, terminando en el adoratorio de la deidad. Toda la gente llegaba para ofrecerle a "la mozuela que estaba santificada en diosa" la sangre de sus orejas, como autosacrificio. Al otro día, al amanecer, acostaban a la joven encima de las mazorcas, las verduras y las frutas, y la degollaban. Con su sangre rociaban la estatua de Xilonen-Chicomecóatl y a todas las ofrendas vegetales. La desollaban y un sacerdote vestía su piel con su indumentaria. Todo el pueblo festejaba este rito de la cosecha bailando en procesión, siguiendo a la persona que llevaba puesta la piel de la deidad del maíz (Durán, 1967, I: 135-141). En el *Códice Borbónico*, lámina 31, se ilustra este rito llevado a cabo en el mes Ochpaniztli (figura 5).

Las ceremonias de esta temporada representan una parte del ciclo agrícola, cuando, por el mes de septiembre (en el calendario de hoy), los frutos de la tierra empezaban a madurar, sobre todo el maíz en su forma fresca, en leche, visualizado como una joven mujer. Ya que la fruta madura se corta para el consumo, el sacrificio de la joven presenta un proceso que resumimos así: se corta la pluma de su tocado (la espiga del maíz) junto con parte de su pelo (los pelos del elote), se sacrifica a la víctima decapitándola (la caída de los primeros frutos, el recoger el elote), y se desuella (deshojar la mazorca). Este proceso llevado a cabo en un cuarto lleno de vegetación, representa en una especie de obra de teatro la cosecha del grano básico. Granos del maíz de la cosecha en este tiempo servían para la siguiente siembra. De esta manera la diosa sacrificada simbólicamente daba la semilla de su propio cuerpo o, como el maíz es bisexual (Chicomecóatl/Cintéotl), se puede decir que su semen (granos) impregna la tierra (Heyden, 1983: 134-139).

En México se honraba a la fertilidad de la tierra y los mantenimientos, vistos en la personificación de los alimentos que la gente necesitaba —incluyendo el agua que hace crecer las plantas— en distintas épocas del año, de acuerdo con el ciclo de sembrar, crecer y cosechar. Según las fuentes, había muchas sementeras con maíz, "...unas, para coger, ya sazonadas, otras en mazorca fresca y en leche, otras que... empezaban a estar en cierne, y otras que nacían; de suerte que... jamás no podría haber hambre" (Durán, 1967, II: 223). Este sistema es algo idealizado, aunque sabe-



Figura 5. En las fiestas VIII Huey Tecuílhuitl y en Ochpaniztli, sacrificaban a la representante de Xilonen encima de un estrado cubierto con una gran variedad de vegetales, frutas y flores. Según el *Códice Borbónico*, 1974, lám. 31.

mos que la manera de cultivar en chinampas ha sido muy productiva y que se plantaba y se cosechaba más de una vez al año.

La personalidad del "cuerpo de la diosa" se va complicando. En realidad las diferentes formas de las deidades femeninas eran expresiones de la gran diosa madre. Sobre el maíz, Durán dice que "la diosa Chicomecóatl [era] llamada por otro nombre Chalchiuhcíhuatl ...y, por otro nombre, Xilonen" (1967, I: 135). Chalchiuhcíhuatl quiere decir "mujer preciosa", pero también es Chalchiuhtlicue la diosa de las aguas terrestres. El agua, como dijimos, asegura la fertilidad de la tierra. El hecho de que la vieran como una de las caras de la vegetación deificada no sorprende, y Durán dice que daban este nombre a la diosa del maíz cuando había un año abundante y fértil (*ibid.*: 136).

La edad de Xilonen se representa como tierna, joven, y la de Chicomecóatl como la misma diosa pero ya en sazón, madura pero no pasada (figura 6). ¿Y el maíz seco, ya casi viejo? Algunos investigadores han visto al maíz guardado en trojes como los repre-



Figura 6. A Chicomecóatl ("Siete Serpientes", su nombre representado por las siete víboras donde está sentada), las mujeres le ofrecen platillos de maíz y otros frutos en su templo Cinteopan, en la fiesta IV Huey Tozoztli. Según el *Florentine Codex*, 1981, II: lám. 14.

sentantes de esta fase (Brundage, 1979: 242, n. 7). Caso (1958: 47) opina que Ilamatecuhtli, deidad de la vejez, por otro nombre Tonan, "nuestra madre" (Sahagún, *Florentine Codex*, II, 1981: 31), festejada en el mes XVII Títitl, representaba el maíz seco, cubierto en esa época con su cáscara seca y arrugada. Otra identificación puede ser Atlantonan, "nuestra madre el agua". Era la patrona de los leprosos, pero Durán la nombra entre las deidades del maíz (1967, I: 135, 136). Durante los días que la honraban, la gente comía sólo tortillas viejas y secas. Cuando sacrificaban su *ixíptlatl*, su imagen viva, echaban su cuerpo a un pozo o a una cueva debajo del templo (Durán no dice cuál), lo que sugiere que su cuerpo, que quedaba dentro de la tierra por una temporada, simbolizaba la semilla que se germinaba en la oscuridad. La lepra, cuya diosa fue

Atlantonan, se llama *teococoliztli*, la "enfermedad divina", que a pesar de ser divina es algo podrido. En nuestra opinión, Atlantonan, una de las manifestaciones del maíz, puede haber representado al *huitlacoche*, que es una enfermedad del maíz; sin embargo es muy apreciado todavía hoy como un manjar que gusta mucho. Por eso no sorprende que podría ser la imagen de la diosa en cierta época, la de una enfermedad de la planta que de todas maneras se consideraba divina (Heyden, 1983: 139).

De esta deidad de múltiples advocaciones, veremos algunos de los ritos y mitos donde el maíz tenía el papel principal.

El primer acto de la vida es la creación, el nacimiento. Al sembrar la semilla del maíz, el agricultor decía unos conjuros, según Ruiz de Alarcón (1953, II: 101-104). Llamaba a la tierra la *nonantzin*, "madre", porque fue en ella donde nacía "el espiritado Siete Culebras" (Chicomecóatl). El que sembraba se dirigía a la tierra y al maíz diciendo: "Atiende, hermana semilla, que eres sustento, atiende, princesa tierra, que ya encomiendo en tus manos a mi hermana que... es nuestro mantenimiento... luego muy presto ha de salir sobre tierra... dale la enhorabuena de su nacimiento a mi hermana Nuestro sustento, *Tonacacíhuatl*" (1953: 103, 104). Hemos mencionado que según la *Historia de México* (1973: 110), el maíz nació de los amores de Xochiquetzal y Piltzintecuhtli, debajo de la tierra. Este mito parece referir al acto de plantar la semilla en la oscura humedad donde iba a adquirir vida, parecido a la manera en que el feto la adquiere en el húmedo útero humano. Recordemos que Xochiquetzal, diosa de la vegetación y del amor, en una época estaba casada con Tláloc, deidad del agua y la fertilidad agrícola (figura 7; Muñoz Camargo, 1966: 155).[3]

En el calendario de Durán, el nacimiento del año, o sea el primer mes, se llamaba por cuatro nombres: *Xiuhtzitzquilo*, "tomar el año en la mano", *Cuahuitlehua*, "empezar los árboles [y la vegetación en general] a levantarse", *Atl motzacuaya*, "atajar el agua", y *Xilomaniztli*, "ya había mazorca fresca y en leche", "empezar a brotar y a nacer la espiga de maíz". En este día, el principio de una nueva vida vegetal, la gente iba a las sementeras y al campo para tocar las plantas que empezaban a brotar. Luego llevaban algunas a los templos (Durán, 1967, I: 239-240, 291).

Según los mitos de Tezcoco, el primer hombre y la primera mujer nacieron en un hoyo creado por una flecha que cayó del cielo. Sólo eran bustos, no tenían cuerpos, pero aun así engendraron hijos. Cuando crecieron los hijos, se fueron, pero uno de ellos regresó y encontró "un ídolo llamado Tezcatlipoca" e hizo un altar en su honor en Tezcoco. Éste fue el principio de la vida humana y el nacimiento del maíz y el frijol en el lugar, según la historia, ya que desde entonces se empezó a cultivar las mieses en un lugar cercano, en Chalco (*Historia de México*, 1973: 91-92).

[3] Piltzintecuhtli estaba asociado con el calor del sol. Su relación con la deidad de la fertilidad de la tierra y con el agua es un ejemplo de la unión de agua y fuego, tan común en la mitología mexicana, llamada *atl tlachinolli* ("agua que arde") entre los aztecas.



Figura 7. Tláloc, deidad de la lluvia que hace fructificar las plantas. Su relación con el maíz se muestra por los elotes que lleva en una mano y los granos en la olla. Según el *Codex Magliabechiano*, 1983, II: 22 (lámina 34).

El cuerpo de los humanos también se formó de maíz, en el muy conocido mito relatado en el *Pópol Vuh*. Cuando los dioses decidieron crear la gente, como materia prima les fallaron la arcilla y la madera, pero el maíz cumplió con su tarea al convertirse en los primeros humanos inteligentes, los primeros madres-padres (Tedlock, 1993: 73-77, 149-151).

Para que naciera y creciera bien el maíz, los agricultores bendecían las sementeras en el mes III Tozoztontli, "e iban a ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e íbanse al lugar donde tenían el ídolo y dios de su sementera [¿Chicomecóatl o Cintéotl?] y allá ofrecían copal y hule y comida y vino"

(Durán, 1967, I: 249). Para que "hiciesen bien los panes"; es decir, para que creciera bien el maíz, "... en la fiesta de Cinteotl, que dicen ser el dios del maíz o del pan, en cuya reverencia sajaban muchos papeles, y con sangre y gotas de *ulli* los ponían en sus labranzas y sembrados..." (Mendieta, 1945, I: 110-111).

En el siguiente mes, IV Huey tozoztli, se continuaban los ritos en honor de la vegetación naciente, "a honra del dios llamado Cinteotl, que le tenían por dios de los maíces" (Sahagún, 1969, I: 113). La gente enramaba sus casas con espadañas y con ramas de *acxoyatl* (*Abies religiosa*):

> [...] También enramaban a sus dioses y les ponían flores a los que cada uno tenía en su casa. Después [...] iban por los maizales y traían cañas de maíz —que aún estaba pequeño— y componíanlas con flores, e íbanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban calpulli [luego] en los barrios iban al *cu* de la diosa que llamaban Chicomecoatl, y allí delante de ella hacían escaramuzas a manera de pelea; y todas las muchachas llevaban a cuestas mazorcas de maíz del año pasado, e iban en procesión a presentarlas a la diosa Chicomecoatl, y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año venidero; y también poníanlo por corazón de los trojes, por estar bendito (Sahagún, 1969, I: 113-114).

Siguen las ceremonias de Huey tozoztli con la hechura de la imagen de Chicomecóatl, con masa de maíz con amaranto (*tzoalli*), que colocaban en el patio del templo. Delante de la diosa ofrecían "todo género de maíz", frijoles y chía, "porque decían que ella era la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente" (*ibid.*: 114).

También en este mes se hacía la ceremonia *centeotl ana*, "quitar el dios de las mazorcas", cuando los labradores arrancaban algunas matas de maíz, las cuales ofrecían como primicias de sus sementeras (Durán, 1967, I: 253). Luego andaban por las milpas tocando flautas.

El juego contrastante de tratar a las plantas con cariño y ternura —de hacer ofrendas al maíz y fabricar una imagen especial de Chicomecóatl para colocarla en su templo— y luego —cuando apenas están naciendo los elotes— atacarlos con el *centeotl ana*, además la pelea fingida que los jóvenes hacían frente a la estatua de la diosa, nos parece curioso. Probablemente las escaramuzas, que también en el mes XI Ochpaniztli, constituyen una especie de actividad mágica para asustar y eliminar a "los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua". "Quitar el dios de las mazorcas" puede ser una petición a la deidad del maíz para que permita a sus hijos recién nacidos crecer solos, sin depender de la madre, que les pudiera evitar su desarrollo completo.

El hecho de poner unos granos de maíz en las trojes, como su corazón, tenía como

fin asegurar un buen año para la agricultura. Los granos de maíz u otras semillas se colocaban en algún cesto junto con un "idolillo a quien atribuyen aumentar la hazienda", y esto iba dentro de la troje, que en muchas partes se llamaba el *cuezcómatl* (Ruiz de Alarcón, 1953: 32). López Austin opina que se guardaba el grano del maíz en la troje, y que se llamaba "madre y esposa" porque se le considera la madre del maíz que guarda la semilla/hijo en su matriz (Grigsby, 1992: 126, cita a López Austin, 1967: 23).

Al crecer y madurar, el maíz no sólo representa las diferentes épocas de maduración de la planta, sino que su cuerpo se convierte a veces en símbolo de estas edades. Actualmente, en Tepoztlán, Morelos, por fines de septiembre se celebra la fiesta del "maíz verde", que también se llama "la costumbre del pericón". Aunque lleva el nombre "pericón" (*Tagetes lucida o florida*), se festeja más bien la aparición de las mazorcas tiernas, los jilotes. Se hacen tamales especiales con fruta, sal y los pelos sedosos del maíz, también tortillas de los jilotes. La gente visita las milpas donde tuestan y comen algunas de las primeras mazorcas, además de colocar cruces hechas de pericón en las cuatro esquinas de la milpa. Se decoran, además, las puertas de las casas porque las cruces de la *tagetes* protegen a la milpa y al hogar. Las niñas jugaban con muñecas hechas de maíz antes de que los juguetes modernos llegaran a los pueblos. Todavía muchas niñas siguen este juego: la pequeña muñeca es un jilote apenas naciendo, encontrado con su "mamá", la mazorca madura. El elotito, todavía envuelto en su cáscara, tiene los pelos del maíz con los que la gente hace trenzas, así la muñeca se parece a una planta bebé en su cobija (Grigsby, 1992: 113-115).

En el ritmo de la vida de las plantas, sobre todo del maíz, se encuentra un paralelismo con la vida humana, entre muchos grupos. Por ejemplo, los pawnee de los Estados Unidos de América simulan el parto de las mujeres en una ceremonia donde desarraigan los elotes que empiezan a aparecer y que simulan el parto. En la casa de la comunidad visten una mazorca con ropa de una criatura y la van tratando como si fuera una niña, más tarde como una adolescente, hasta que llega a ser la Joven Madre del Maíz (Heyden, 1983: 137, nota 1). Seguramente van cambiando la mazorca, de tierna a madura, o la plantan en la casa comunal donde la cuidan como a una verdadera niña joven y virgen.

En México no podía faltar el maíz en las ceremonias. Oxomoco y su esposa Cipactonal fueron los primeros humanos a quienes los dioses mandaron a la tierra para que la labrasen, tarea de Oxomoco, y para que hilasen y tejiesen, labor de Cipactonal. Además, "...a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas..." (*Historia de los mexicanos por sus pinturas,* 1973: 25). El uso de los granos de maíz para adivinar la causa de una enfermedad continuó en toda la época prehispánica y aun después. Para diagnosticar la causa de una enfermedad con estos granos, el curandero los echaba dentro de un

vaso con agua; la manera en que flotaban o caían hasta el fondo le decía algo sobre la enfermedad. O tiraba los granos en una tela doblada, diez de los más hermosos de una mazorca, los que luego echaba al aire para después cogerlos y decir una invocación al "precioso Siete Culebras", pidiendo la aclaración sobre el padecimiento. Al fin echaba al aire los granos y dependiendo de cómo caían, sabrían si se aliviaría el paciente o si se moriría (Ruiz de Alarcón, 1953, II: 130; Mendieta, 1945, I: 120).

Si una persona se enfermaba de "calenturas recias", se hacía la figura de un perrito de masa de maíz, se ponía en una penca de maguey, la sacaban por la montaña al camino, "y decían que el primero que por allí pasaba llevaría la enfermedad... pegada en los zancajos" (Mendieta, 1945, I: 120).

Cuando los niños se enfermaban, los padres hacían una oración a Chicomecóatl. El curandero sacrificaba una gallina frente al lugar donde el maíz se estaba secando o delante de la troje. Preparaban la gallina para comer, hacían tamales y tenían listo el pulque; el curandero ofrecía la mitad al fuego y la otra mitad al maíz, mientras quemaba copal (Ponce de León, 1973: 125).

Para pedir buena cosecha, dice Durán, se derramaba maíz de cuatro colores a los cuatro rumbos del mundo. En su crónica, Durán asocia la dirección con el nombre calendárico del lugar, o sea, el espacio con el tiempo: "...a la parte oriente, a la caña; ...otro, a la parte del occidente, a la casa; ...otra, a la parte del norte, al pedregal; y a la parte del mediodía, al conejo; con... maíz ...negro, blanco, amarillo y entreverado". Esta ceremonia se hacía en el mes XIII Coaílhuitl, "Fiesta general de toda la tierra" (Durán, 1967, I: 279, 280).

En otras ocasiones, en ritos dedicados a Xochiquetzal, una de las diosas de la vegetación, cuatro sacerdotes subían a la piedra llamada *cuauhxicalli*, cada uno con una jícara en las manos. Empezaba el sacerdote que llevaba el maíz negro, e imitando la acción de sembrar, derramaba los granos en la dirección del monte. Seguía otro sacerdote con maíz blanco que derramaba hacia la sementeras de los llanos; luego el maíz amarillo iba hacia la laguna y el morado hacia Amilpan (chinampas). Cuando los maíces de cuatro colores fueron sembrados simbólicamente en los rumbos que les correspondía, la gente corría para coger algunos granos. Llevaban éstos y los guardaban con cuidado, para luego sembrarlos, "para tener semilla de aquel maíz bendito" (Durán, 1967, I: 154-155). Después de esta ceremonia se hacía el baile con las jícaras, donde participaban "todos los señores y dignidades de los templos", llevando en las manos y a cuestas jícaras grandes, verdes y coloradas, colores del maíz y de la vegetación en general (*ibid.*: 154).

Sahagún describe las festividades en el mes XI Ochpaniztli, dedicado a la madre de los dioses, cuando también se arrojaban maíces de colores. Los sacerdotes de Chicomecóatl, vestidos con las pieles de algunos cautivos sacrificados el día anterior, subían a una pequeña "mesa de Huitzilopochtli" y desde allí "sembraban", arrojando

maíz de cuatro colores a la gente que estaba abajo; también tiraban pepitas de calabaza. Todo el mundo cogía el maíz y las pepitas y las doncellas que servían a Chicomecóatl en su templo, las *cihuatlamacazque*, también las cogían. Luego las doncellas llevaban a cuestas cada una siete mazorcas de maíz rayadas con hule derretido y envueltas en papel blanco, en una manta "rica". Junto con los sacerdotes de Chicomecóatl (representada por estas siete mazorcas), iban cantando (Sahagún, 1969, I: 195).

El color del maíz, como se ha visto, es muy significativo. Hay de varios colores, pero por lo general concebimos al maíz como amarillo o rojo. En los atavíos de los dioses que describe Sahagún, el rostro de Chicomecóatl está teñido de rojo, y el de Xilonen lleva "pintura facial, mitad roja, mitad amarilla" (León-Portilla, 1992: 121, 133). Según los *Cantares*, la espiga macho del maíz presenta un color violeta oscuro cuando las anteras se colorean por haber llegado a la madurez (Sahagún, 1938, V: 40).

También hay maíz azul. Un ejemplo del uso ritual del maíz de este color se encuentra en las ceremonias practicadas cuando el agua llegó a México-Tenochtitlan traída del manantial Acuecuexco de Coyoacán. Recordemos que Ahuizotl pidió el agua al *tlatoani* de Coyoacán, quien la negó, diciendo que se inundaría la ciudad mexica. Muerto el coyoacanense por su supuesta insolencia y así resuelto el problema, se construyeron las obras para traer el preciado líquido. El día que llegó el agua a Tenochtitlan, un dignatario o sacerdote se vistió todo de azul, "a semejanza de la diosa de las aguas". Entre las cosas rituales que llevaba —figuras de tortugas y otras criaturas acuáticas—, uno de los objetos más importantes fue una bolsa de harina azul. Se dirigió a la diosa de las aguas con una oración de bienvenida mientras iba echando la harina encima del agua. Se sacrificaban algunos niños, entre otros ritos. Ahuizotl, hablando con el agua, le agradeció haber llegado a su ciudad, diciéndole que no podrían vivir sin ella, y sería el remedio de las granjerías y sustento ordinario. Así, Xilonen-Chicomécatl, que era igual a Chalchiuhcíhuatl, el agua (Durán, 1967, I: 135), con su cuerpo azul ese día ayudó a traer el agua con el maíz azul (Durán, 1967, I: 375-381). Lo triste es que los ritos funcionaron demasiado bien y la capital mexica se inundó, tal como lo había previsto el *tlatoani* de Coyoacán.

El maíz, sin embargo, no siempre se asociaba con el agua, sino que a veces las guirnaldas hechas con los granos tostados, que adquieren la forma de flores y que hoy llamamos "palomitas" (*Zea mays*, var. everta Sturt. gramíneas), significaban la sequedad. En la fiesta de Tóxcatl en el mes de mayo, que Durán traduce como "cosa seca", en honor de Tezcatlipoca, se pedía al dios la llegada del agua. Para mostrarle la sequedad de la tierra, los mozos y las mozas que hacían servicio en el templo se adornaban con sartas de maíz tostado al cuello y con guirnaldas del mismo. Las doncellas también traían tiras cubiertas de maíz tostado. Ellas y los jóvenes adornaban la figura de Tezcatlipoca (dicen algunos que era su estatua, otros que era su representante vivo) con muchas sogas torcidas, gruesas, hechas del maíz tostado. La

misma soga se llamaba *tóxcatl*, sequedad, igual que el mes y la fiesta. Los "principales" se adornaban, también, con los sartales del maíz palomero. Se hacía un solemne baile y después comían maíz tostado. "Toda esta fiesta se enderezaba para pedir agua", y tanta cantidad de maíz tostado mostraba la triste sequedad a los dioses, a quienes invocaban (Durán, 1967, I: 40-41, 256-57).

En la época de Motecuhzoma I la sequedad llegó a tal extremo que ni los magueyes daban miel, los tunales no podían fructificar y "el maíz, en naciendo, se ponía luego amarillo y marchito" (*ibid.*, II: 241). Motecuhzoma mandó vaciar las trojes reales para el pueblo con el fin de salvarlo, pero al fin tuvieron que vender sus hijos a gente de otras regiones por un pequeño cestillo del apreciado grano. En Totonicapan, ahora Veracruz, había tal abundancia de maíz, que los de allá pudieron utilizar lo que entonces era un gran tesoro, no de oro y joyas sino de maíz, para comprar muchos mexicas como esclavos (Durán, 1967, II: 214-243).

Continuando con el ciclo de vida simbólica del maíz, llegamos a la vejez y/o la muerte. Al cosechar, los labradores, antes de cortar el maíz, hacían una invocación a Chicomecóatl (Ponce de León, 1973: 127, 128). La muerte del maíz no siempre corresponde a la edad avanzada de la diosa. La muerte de esta representante en unas andas, rodeada de mucha vegetación (ya descrita), es un acto de fertilización, y la figura del maíz en este caso es la joven que simboliza el elote tierno. En el mes XI Ochpaniztli (que nos interesa tanto), las ceremonias y la muerte de la representante de la Madre de los Dioses, *Teteo innan*, Nuestra abuela, *Toci*, significaba la cosecha del maíz maduro. La mujer, antes de morir, paseaba por el tianguis, sembrando harina de maíz por donde iba, acompañada por los sacerdotes de Chicomecóatl. Le cortaban la cabeza (la caída del fruto), uno de los gobernantes vestía su pellejo, y la piel del muslo la ponían como máscara al que representaba el hijo de Toci, Cintéotl-Itzlacoliuhqui; éste representaba el maíz que puede ser afectado por las heladas que a veces llegan en este tiempo. Grigsby, citando a Eva Hunt (1992: 126; Hunt, 1977: 110-111), señala que los ritos de los últimos meses del año estaban dirigidos a la edad madura, ya que la vejez representa el sol viejo, o sea el solsticio de invierno, el fin de la época de lluvias, la cosecha y el fin de la temporada de caza, las ceremonias para los ancianos y para los dioses viejos. El penúltimo mes, XVII Títitl, fue en honor de los "arrugados".[4]

Después de muerto, sin embargo, el maíz sigue vivo en la forma de tamales, en *etzalli* —la combinación de granos de elote con frijoles—, en tortillas, en huitlacoche, miel, aceite, atole, en muchos platillos (Durán, I: 172, 259-261). Por ejemplo, el tamal "es el pan que ellos comen", es vivo, y la gente lo ofrecía a los templos en platos hechos de cañas secas de maíz, atadas unas con otras, que "denotaba la sequedad

[4] *Títitl* quiere decir "estrechamiento, contracción (Simeón, 1988:549). Éste puede referir a la piel de la gente grande y a las hojas de las mazorcas, arrugadas por la post-madurez y la sequedad del tiempo.

del tiempo" (*ibid.*: 66). Las sartas del maíz palomero seguían usándose en las fiestas, también en señal de sequedad.

Cuando se moría un soldado en el campo de batalla, se le hacía un bulto de muerto y hacían exequias para el ausente fallecido. Las viudas observaban luto durante ochenta días. Parte de los ritos que observaban fue moler el maíz a la medianoche y hacer "unas tortillas pequeñitas, esquinadas, y otras con bollitos larguillos", luego ofrecían maíz tostado a los dioses en su altar casero. Después de los ochenta días, tenían que ofrecer durante cinco días "comida de pan y de puchas de maíz tostado" en el lugar donde se habían quemado las estatuas de sus maridos (Durán, II: 155, 164). El maíz, como vemos, acompañaba a los hombres en la vida y en la muerte.

La diosa cuyo cuerpo es este grano, siempre está viva en alguna forma. Es el mantenimiento básico de la gente de todos los niveles, sólo o combinado con otros alimentos que son nativos de México, y constituye el cuerpo de Xilonen-Chicomecóatl y Cintéotl-Piltzintecuhtli, la semilla sagrada.

Bibliografía

Brundage, Burr C., *The Fifth Sun*, University of Texas Press, Austin & London, 1979.

Caso, Alfonso, *The Aztecs: People of the Sun*, University of Oklahoma Press, Norman, 1958.

Codex Borbonicus, comentarios de Karl Anton Nowotny y Jaqueline de Durand-Forest, en *Códices Selecti*, vol. XLIV, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria.

Codex Magliabechiano, The, edición de Elizabeth Hill Boone, Introducción a vol. II de Zelia Nuttall, 2 vols., University of California Press, Berkeley, 1983.

Comentarios al Códice Borgia, estudio de Eduard Seler, 3 ts., Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., Porrúa, México, 1967.

El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana, Catálogo de exposición, presentación de Guillermo Bonfil Batalla, Museo Nacional de Culturas Populares, Dirección General de Culturas Populares, 3a. ed., García Valadez Editoriales, México, 1987.

Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, de Fray Bernardino de Sahagún, traducción del náhuatl al inglés y anotación de Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble, 12 vols., The School of American Research & The University of Utah-Santa Fe, New México, 1950-1982.

García de León, Antonio, *El universo de lo Sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz*, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8:179-311, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1969.

Garibay, K., Ángel Ma., edición *Veinte Himnos de los Nahuas*, Informantes de Sahagún 2, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1958.

Grigsby, Thomas L. & Carmen Cook de Leonard, "Xilonen in Tepoztlan: a Comparison of Tepoztecan and Agrarian Ritual Schedules, *Ethnohistory*, vol. 39, núm. 2:108-147, American Society for Ethnohistory Duke University Press, Durham, North Carolina, 1992.

Heyden, Doris, "Las diosas del agua y la vegetación", *Anales de Antropología*, vol. XX (II): 129-145, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1983.

——, *Cuentos del maíz*, Quinto Sol, México, 1985.

"Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K., 23-90, 2a. ed., Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", núm. 37), México, 1973.

Historia de México (*Histoyre du Mechique*: HM), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K.: 91-116, 2a. ed., Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", núm. 37), México, 1973.

Hunt, Eva, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Cornell U. Press, Ithaca.

León-Portilla, Miguel, edición *Ritos, Sacerdotes y atavíos de los dioses*, Seminario de Cultura Náhuatl, Fuentes Indígenas de Cultura Náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún, 2a. ed., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1992.

Leyenda de los Soles, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, 2a ed., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Primera Serie Prehispánica, México, 1975.

López Austin, Alfredo, "Términos del Nahuallatolli", en *Historia mexicana* 17:1-36, El Colegio de México, México, 1967.

López Velarde, Ramón, *Poesías completas*, ed. Antonio Castro Leal, Porrúa, México, 1953.

Martínez, Maximino, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, 2a ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, vol. IV, Ediciones Cultura Hispánica (Colección de Incunables Americanos), Madrid, 1944.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, edición de Alfredo Chavero. E. Aviña Levy, Guadalajara, 1966.

Ponce de León, Pedro, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K.,121-153, 2a. ed., Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", núm. 37), México, 1973.

Pópol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes, traducción del quiché y con comentarios de Dennis Tedlock, traducción del inglés por D. Nagao y L. Estrada, Diana, México, 1993.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España año 1569", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicas de las razas abórigenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., 21-181, vol. II, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, México, 1953.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, traducción y notas de Eduard Seler, introducción de Wigberto Jiménez Moreno, 5 vols., Pedro Robledo, México, 1938.

——, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 ts, 2a. ed., Porrúa, México, 1969.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministerios de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas abórigenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., 40-371, vol. I, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, México, 1953.

Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 6a. ed., Siglo XXI, México, 1988.

Tedlock, 1993, véase *Pópol Vuh*.

Wilford, John Noble, "Corn in the New World: a Relative Latecomer", en *Science Times. The New York Times*, N.Y., Tues, marzo 7, 1995.

LOS CUERPOS DIVINOS: LA UTILIZACIÓN DEL AMARANTO EN EL RITUAL MEXICA[1]

Ana María Luisa Velasco Lozano
DEAS-INAH

Sus idolatrías también tienen con las semillas, y una de ellas es el Huatli, *que es una semilla de la mas temprana que estos tienen; pues se siembra antes que el mais, y cuando empieza a espigar, de esta semilla hazen bebida a modo de poleadas y unas tortillejas que llaman Tzoally; esta semilla es la que el Demonio quiere que le ofrezcan en primicias...*
...puede el amor de Christo Nuestro Señor que nos sacramentó debajo de las especies de pan y vino por su amor: mas el demonio procura hacerlo por odio, que tiene á Dios... usando de la comida de los tzoales, y de la bebida del pulque con las ceremonias de sus supersticiones...
(SERNA: 233-234).

Introducción al *huauhtli*

Esta planta o grupo de plantas llamadas *huatli* en la cita de arriba, era conocida por los españoles como "bledos"[2] y en algunos casos como "cenizos". Para los mexicas,

[1] Las representaciones de las deidades prehispánicas que figuraron como *ixiptla* o recipiente de los dioses y otros objetos rituales, fueron hechas de diferentes componentes y no sólo de amaranto, por lo que, debido a las concurrencias de significados e importancia simbólica que llegaron a tener, preferimos no limitarnos sólo a las hechas de *tzoalli*, aunque para este trabajo analizamos más detalladamente esta masa, debido a que fue un tema antes estudiado por quien esto escribe y cabía dentro del ciclo de conferencias sobre flora y fauna presentados en el Ex convento del Carmen, en San Ángel, pero donde profundizamos un poco más en el aspecto relacionado al ritual.

[2] Llamada en inglés desdeñosamente *pigweed* ("hierba de cerdos").

huauhtli era el nombre genérico de varias plantas y, dependiendo de sus características,[3] se les clasificaba añadiendo al núcleo del sustantivo algunos prefijos determinados por el uso *(totolhuauhtli)*, el color (*tezcahuauhtli*), el parecido a un objeto, animal u otra planta (*michhuauhtli*), o también recurriendo a otras peculiaridades como la forma (*cocotl, yacacolli*), o edad de la planta (*petzicatl, quintonilli*). Parte de estos nombres continúan en vigor, pues dependiendo de la tradición se les llama: amaranto,[4] bledos, quelites, quintoniles y alegría (esta última designación fue aplicada probablemente desde la Colonia al dulce fabricado con esta semilla, y posteriormente se extendió a la planta).

Esta planta fue agrupada en la sistematización del mundo prehispánico del Altiplano Central al *huauhtli* (nombre de la planta, tomando en cuenta sobre todo, la semilla), al *huauhzontli* (nombre de la planta con su inflorescencia) y al *uauhquílitl* (la planta pero tierna). Como bien se puede percibir en el *Códice Florentino*, incorporándose conjuntamente amarantáceas y quenopodiáceas (como actualmente se clasifican, siendo dos familias[5] diferentes), debido al parecido que tienen en su apariencia y conformación, causan una confusión comprensible al ser difícil su reconocimiento para los no expertos; lo que no sólo sucedió en el mundo prehispánico, sino también en otras partes del mundo,[6] circunscribiendo a estas dos familias dentro del mismo grupo.

Hubo culturas mesoamericanas que utilizaron en su cocina estas dos familias en sus múltiples variedades y acepciones, añadiendo a la chía *(Salvia*, spp.), integrando así una trilogía culinaria muy particular, donde se empleaban a veces en varios platillos, acompañadas unas con otras o incluso sustituyéndose en determinados guisos y bebidas (como el agua de chía, el chiantzotzol y el pozole de huauhtli).

[3] Actualmente equivaldría al género, la especie o incluso la variedad.

[4] Del latín *Amaranthus*: inmarcesible, que no se marchita. Los miembros del género *Amaranthus* se distribuyen ampliamente por todo el mundo, sobre todo en las regiones tropicales y subtropicales, y aun en las templadas, comprendiendo 60 especies, siendo muy pocas cuyo cultivo el hombre ha experimentado (entre ellos *Amaranthus hibridus, A. caudatus y A. hipochondriacus*). Su tipo de crecimiento difiere de rastrero a erecto, así como de ramificado a poco ramificado, lo que se puede apreciar claramente en varias ilustraciones del *Códice Florentino*. Los colores de tallos y hojas varían del rojo intenso al verde brillante, pasando por varios matices. Las semillas son también cromáticamente distintas, en cuyos extremos está el crema, casi blanco y el negro.

[5] A tres familias de vegetales: *Chenopodiaceae* (entre los que están los quelites, cenizos y quinuas), *Polygonaceae y Amaranthaceae* se les ha denominado como seudocereales debido a que su semilla es más pequeña que la de los cereales comunes. Aquí en México la planta que actualmente llamamos "huauhzontle" corresponde al *Chenopodium nuttalliae* que acostumbramos comer cuando la planta es tierna, pero no cuando está madura. En cambio en Perú a la chenopodácea se le deja madurar y es la semilla roja la que se prepara de manera similar a la elaboración mexicana con el amaranto.

[6] Alfredo Sánchez Marroquín, en su trabajo pionero sobre la potencialidad agroindustrial de esta planta, muestra varios ejemplos, sobre todo en el caso de la India.

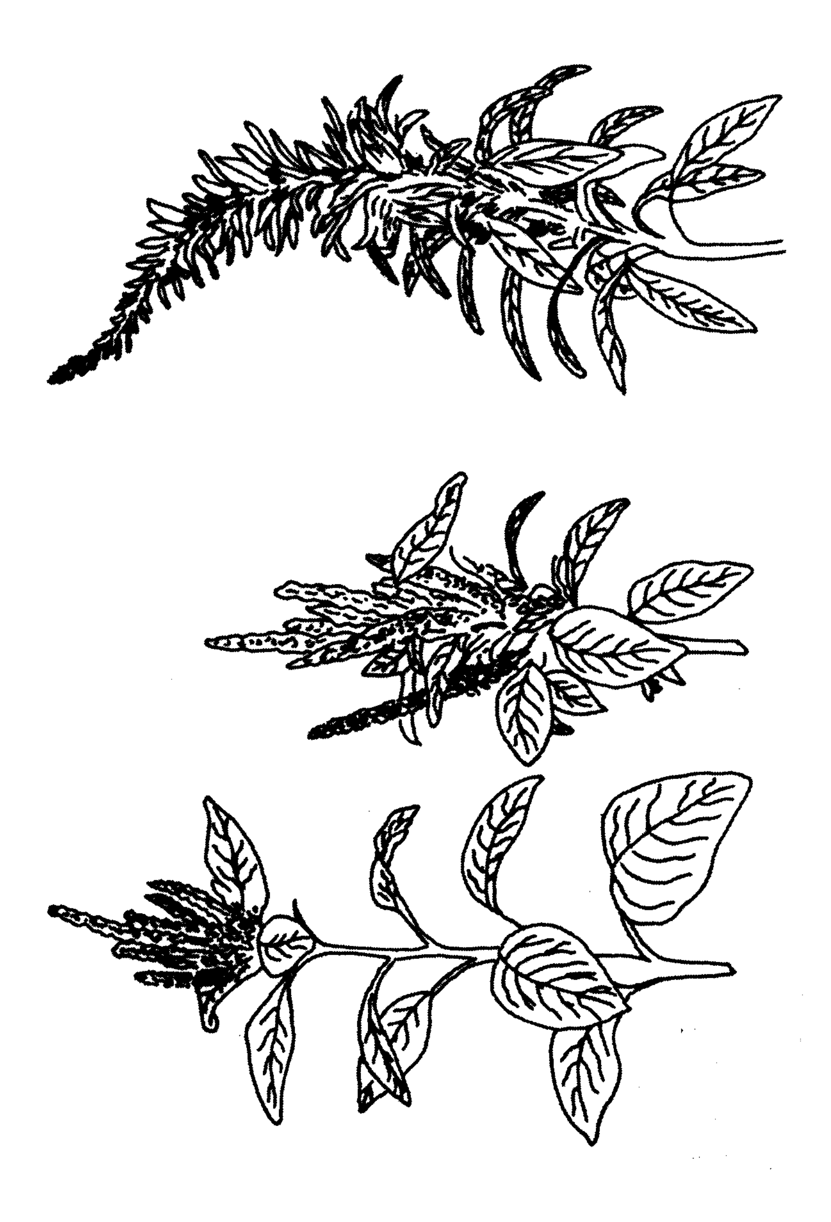


Figura 1. Plantas de amaranto maduras (con panoja).



Figura 2. Tierna (quelite).

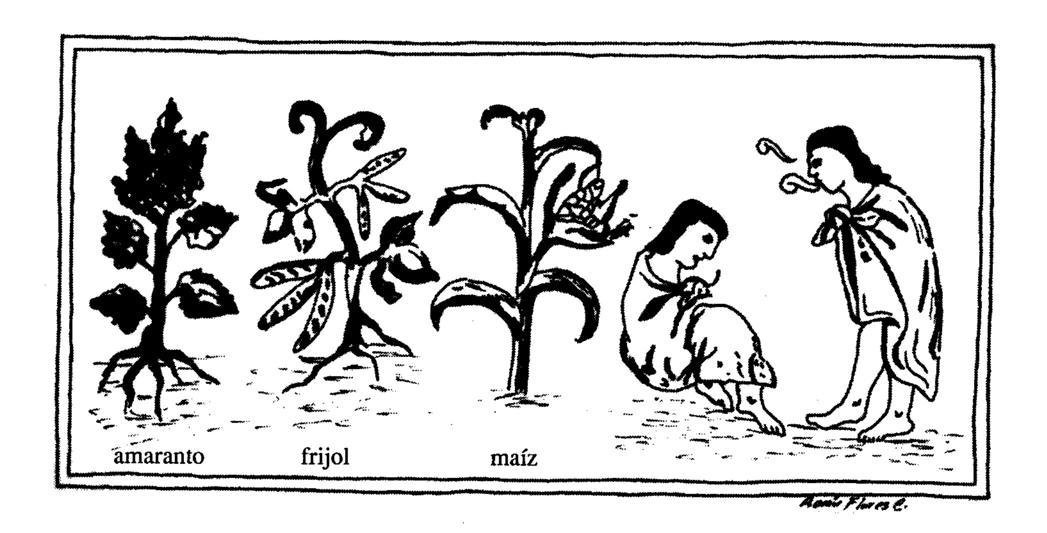


Figura 3. Los mantenimientos de los matlatzincas (*Códice Florentino*, III, f. 134).



Figura 4. Xochihuauhtli (*Códice Florentino*, III, f. 403r).

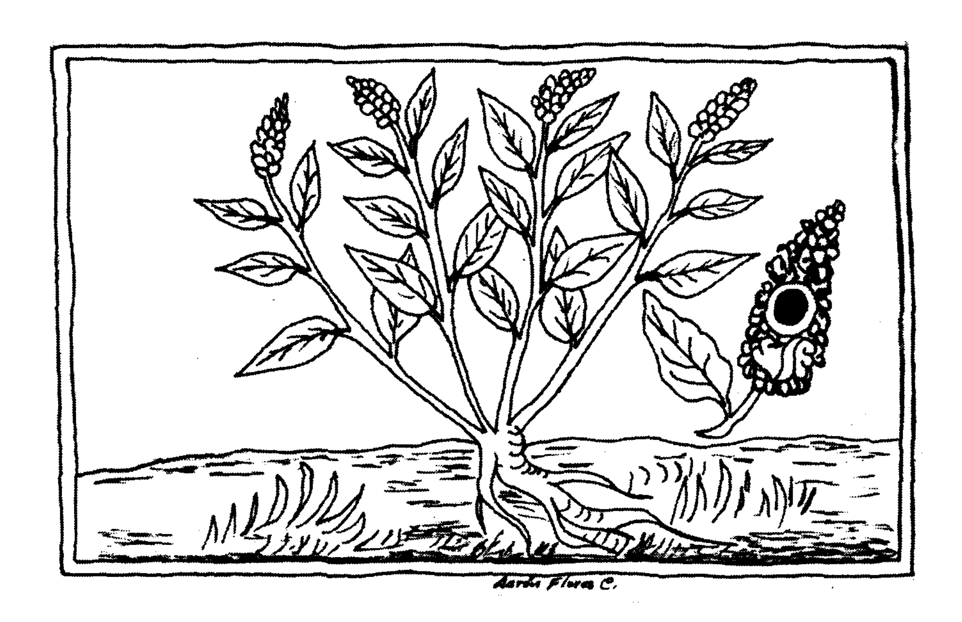


Figura 5. Tezcahuauhtli (*Códice Florentino*, III, f. 404).



Figura 6. Michhuauhtli (*Códice Florentino*, III, f. 404).

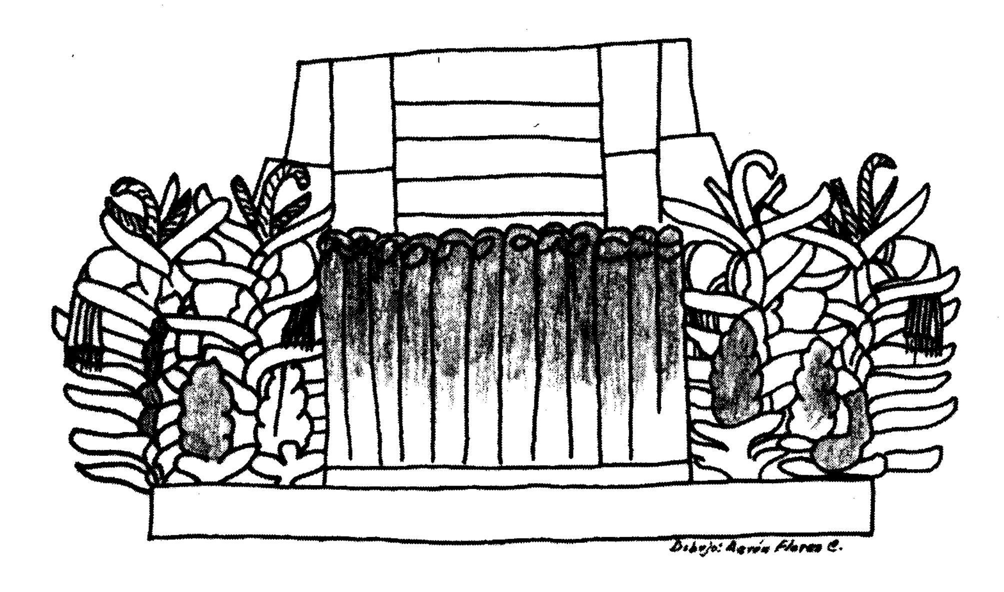


Figura 7. Templo (teocalli) adornado con plantas, sobre todo de maíz, amaranto y tules (*Códice Borbónico*, f. 29).



Figura 8. Troje donde se guardan los mantenimientos, en este caso maíz y huauhtli o amaranto (*Códice Florentino*, II, f. 242).

Ana María Luisa Velasco Lozano

El amaranto en el México antiguo

Antes del arribo de Cortés, el amaranto[7] había adquirido una gran importancia alimenticia en el centro de Mesoamérica, casi tanto como el maíz y el frijol; en la *Relación de Tezcoco*, Pomar (1964: 57-58), menciona a los granos, semillas, hortalizas y verduras que sirvieron como sustento a los naturales de la Nueva España, y aclara que después del maíz, estaban los frijoles de "diferentes suertes y colores", así como la chía y una semilla pequeña, "como de nabos, salvo que es chatilla como lentejas llamada *huauhtli* y el *michhuauhtli*,[8] que es otra semilla blanca más menuda". Este cronista como otros, confirma que, además de la tan aludida trilogía "maíz, frijol, chile" o "maíz, frijol, calabaza", hubo otras plantas que integraron en forma importante la dieta cotidiana de los antiguos mexicanos, y que muchas veces no son consideradas, como las que se exponen en este trabajo.

Las amarantáceas se aprovecharon casi íntegramente en la época prehispánica: las hojas latifolias (comestibles cuando tiernas) de las variedades silvestres y cultivadas como verdura,[9] y las semillas provenientes de la inflorescencia de las dos variedades domesticadas[10] en México, se aprovecharon para la alimentación humana y de los animales, pues a éstos también se les suministraba semilla de las variedades espontáneas.

En los mitos de tradición nahua del Altiplano, se dice que el huauhtli (tanto chenopodiáceas como amarantáceas) surgió de la oreja del fragmentado cuerpo de Cintéotl (Garibay, 1973: 110).

[7] Una ventajosa propiedad alimenticia del grano está en su contenido proteico, 16% superior al resto de los cereales comunes. Contiene gran cantidad de minerales como potasio, sodio, magnesio, zinc, cobre, manganeso, níquel y hierro, además de vitaminas como tiamina, riboflavina, niacina y vitamina C, al igual que el resto de los cereales (Santín, Lascano y Morales, 1986: 28), pero sobre todo es un grano valioso por su alto contenido de metionina y de lisina (posee el doble de este aminoácido que el trigo y el triple que el maíz), que casi no se encuentra en el maíz ni el frijol. Cuando se conjuntan los aminoácidos de estos tres alimentos (u otros cereales y leguminosas) aumenta notoriamente la calidad nutricional, lo que la hace una opción para las personas que basan su dieta en alimentos vegetales. Tiene limitantes en triptofano y leucina, pero éstos se encuentran en abundancia en otros alimentos.

[8] Refiriéndose en el primer caso al huauhzontle y en el sagundo a la alegría.

[9] Se les puede comparar con las acelgas, espinacas y coles por su contenido de calcio, vitaminas del complejo B y proteínas. Las vitaminas C y A están presentes en abundancia (aunque la primera se puede perder durante la cocción), contienen asimismo importantes concentraciones de minerales como el potasio, hierro y mangnesio (Santín, Lascano y Morales, 1986: 28).

[10] Mc Neish encontró en excavaciones arqueológicas restos de *Amaranthus cruentus* de hace 5 500 años en Tehuacán, Puebla, cuando comenzó a ser seleccionada y sembrada para su domesticación, la cual para el 2 000 a.C., ya estaba totalmente domesticada, ésta no sólo se ha utilizado en el altiplano central sino también en la zona maya. El *A. hipochondriacus* se encontró asimismo en Tehuacán en una fase más reciente, de 1500 a.C. La otra variedad, el *A. caudatus o edulis* es originaria de la región inca de los Andes sudamericanos, en donde en algunas partes tuvo tal importancia alimenticia que fue llamada por los españoles "trigo inca", aunque sus nombres autóctonos son "coimi", "quihuica" y "achita" en Perú y "sangorache" o "ataco" en Ecuador. Su uso también ha sido tradicional, encontrándosele como ofrenda en tumbas de 2 000 años de antigüedad.

En otro texto sobre el origen de las semillas que alimentarían al hombre (*Leyenda de los soles*: 220-221), están no sólo el huauhtli amaranto y el huauhtli chenopodio, sino también el maíz y el frijol. En él se cuenta que Quetzalcóatl, después de rescatar los huesos preciosos del Mictlán, los molió y los regó con su sangre, renaciendo de esta masa "los vasallos de los dioses", los hombres, y como no tenían de qué alimentarse, Quetzalcóatl nuevamente, como hormiga negra, fue al *Tonacatépetl* o cerro de las mieses,[11] de donde extrajo semillas de maíz (la cual, por cierto, le fue dada al hombre para robustecerlo), entonces los dioses al preguntarse "¿qué haremos del *Tonacatépetl*?", ya que Quetzalcóatl no pudo llevarlo a cuestas, Nanáhuatl, el buboso, lo deshizo a palos con ayuda de los rayos de los *Tlaloque*, que siendo representaciones sagradas de la lluvia asociados a las direcciones y otros fenómenos meteorológicos, eran personificados de color azul, blanco, amarillo y rojo; robaron todas las semillas que se encontraban dentro del cerro y que servirían de alimento para el hombre mesoamericano: sustento al que además imprimieron sus colores (dependiendo de lo lejos o cerca que cayeron los rayos). Así todo el alimento "fue arrebatado" para beneficio del hombre; el maíz blanco, el maíz negro, el maíz amarillo, el maíz colorado y el frijol, que aparece igualmente en diferentes tonalidades según la especie o variedad de que se trate, incluidos la chía y los bledos (*huauhtli* y *michhuauhtli*), también de diversos colores, surgiendo amarillos, negros, blancos o rosados. Este colorido dio la pauta en el México antiguo para la agrupación clasificadora.

Ya con estos antecedentes y como explicábamos al principio, a dichos vegetales se les catalogaba de acuerdo con sus diferentes características físicas y de uso, predominando el criterio del color tanto de la planta como de las semillas, de tal manera que, entre los grupos nahuas, el nombre genérico era *huauhtli*, mientras que entre los mayas se les nombraba *tez* o *xtes*, por lo que *zactez* (o *sactes)* es la designación de los bledos blancos sin espinas, que según Alfredo Barrera, entre los mayas de Quintana Roo es el *Amaranthus polygonoides*; *tez mucuy* (o *xtes mukuy*), el bledo pequeño sin espinas es *A. hybridus*, conocido también como bledo o quelite; mientras *k'iix-tes,* bledos con espinas, es *A. spinosus L.*, y los bledos colorados son conocidos como *chaactes*.

Los purépechas nombraban[12] a los bledos (entre los que se encuentran tanto chenopodios como amarantos) de color blanco *ahpariepes uel curuncue;* a los colorados *ahparie tengari uel* o *charapetieahpari;* a los pardos *ahparitsircuqua*; a los amarillos *ahparitsiripehtsi* y a los negros *ahparitziranqui* o *ahparitzitzis,* sien-

[11] O del *tona*, calor, que muchos traducen como "nuestra carne", pero que también puede interpretarse como el calor que proporcionan los alimentos al cuerpo frío que padece hambre.

[12] En *Diccionario de la lengüa tarasca o de Michoacan* de R. P. Fr. Maturnino Gilberti, ed. facsimilar de la impresa en 1559, Balsal Editores, S.A., Morelia, Michoacán, 1975.

do por lo tanto el nombre genérico *ahpari*. En Pátzcuaro actualmente, de acuerdo con Mapes, se les llama *pari charápati* a los bledos rojos, *pari urápiti* a los blancos y *pari turfpiti* a los negros.[13]

Los nahuas del Altiplano mexicano los clasificaban con gran diversidad, según el diccionario de Molina: *chichilhuauhtli* se denominaba a los bledos morados, *texohuauhtli* a los azules, *xochiouauhtli* a los bledos amarillos, y a los de semilla negra y brillante *tezcaouauhtli o tlilhuauhtli.*

Sahagún, en el *Códice Florentino*, incrementa el número de "bledos o cenizos" nombrando entre quenopodiáceas y amarantáceas a una variedad muy grande de géneros, especies y variedades,[14] mencionando al *nexoauhtli* o huauhtli cenizo; *chichicoauhtli* al que era manchado (no sabemos si se refiere a la semilla o a la planta); *xochioauhtli*, no como huauhtli amarillo, como traduce Molina, sino como flor del huauhtli, haciéndose hincapié en la ilustración (III, f. 252v) a la flor que se cocinaba y que, según Sauer, es una referencia al huauhzontle (*Chenopodium Nuttaliae*). El *totolhuauhtli* al parecer describe una semilla blanca, aunque creemos que no era muy apreciada como alimento para el hombre, pero sí para las aves (y tal vez se trate de una chenopodiácea y no amarantácea). *Tlapalohuauhtli*, conocida por Francisco Hernández como *tlapalhoaquílitl* (refiriéndose en este caso a la planta y no a la semilla), y detallando que son rojos sus tallos, hojas y flores, y que se acostumbraba comerla como verdura cocida.

A los que denomina *iacacolli o iacátzotl,* Sahagún los agrupa como bledos que tienen semillas rojas y negras, no muy estimadas, ya que eran vendidos por la "mala vendedora de bledos" para engañar a sus clientela. *Ueyoahuauhtli* o *teuohuauhtli* son del grupo de los llamados quelites, que se comían guisados debido a su sabor amargo (que se pierde después de la cocción siendo muy sabrosos); la semilla no era muy apetecible, ya que se llegaba a comer en épocas de hambre, junto con "otros cenizos sin limpiar, con todas sus inmundicias" (*HG.* v. II: 268), como lo eran en el caso de su semilla otros bledos como: el *iacacolli,* el *petzícatl*, el *chichicoauhtli* y el llamado *ouauhtlipolocayo* (*Códice Florentino,* II, f. 241 y 241v), o sea el residuo del *huauhtli.* Estas plantas eran preferidas como verdura, pero su semilla era desdeñada, el *petzicatl,* por ejemplo, es en general de semilla negra y por eso su grano no fue muy demandado, a diferencia de la parte vegetal, muy apetecida hasta la actualidad y conocida como *quintonilli.*

[13] Veáse, si se quieren más detalles, la ponencia de Cristina Mapes en la *Memoria del Primer Seminario sobre el Amaranto,* celebrado en Chapingo, y sobre el uso del amaranto como verdura: "Ethnobotany of quintonil: Knowledge, use and management of edible greens Amaranthus spp. (*Amaranthaceae*) in the Sierra Norte of Puebla, Mexico", publicada con la colaboración de Francisco Basurto y Robert Bye en *Economic Botany*, The Society for Economic Botany, 5 (3), july-sept., New York, Botanical Garden, 1997.

[14] Para información más detallada, véase el artículo de la autora "El Huauhtli..." en *RMEA*, XXXIV, 1988.

En cambio a la mejor semilla, la predilecta, empleada para la preparación de platillos indígenas muy diversos, entre ellos el *tzoalli*, masa con la que, entre otras cosas, se formaban las figuras de los dioses, como veremos mas adelante, se le llamaba *michiohuauhtli,* semillas "como huevos de peces" o *chicálotl.*[15] Sahagún, en la versión del *Códice Florentino* la describe de la siguiente manera:

> *Ioan itoca chicalotl, coztic, ololtic, ololiuhqui, uel teololtic, tlaouaoac, xaltic, tepitztic, tzoaloloni. Nitzoaloa.* (*Códice Florentino,Códice Florentino,* III, f. 252)
>
> También llamada chicálotl, es amarilla, redonda, envuelta, muy redonda, como *tlaolli,* dura, arenosa, endurecida, se hace *tzoalli.* Yo hago *tzoalli.*

El *huauhtli* en Tenochtitlan se integró definitivamente en la mesa de su población como sustento habitual, por lo que formó parte del tributo de 17 de las provincias conquistadas,[16] de lo que se deduce que eran más o menos unas 20 000 toneladas que se almacenaban en trojes junto con otros granos tributados: el maíz, el frijol y la chía. Este grano ha sido identificado como *Amarathus leucocarpus* o *A. hipochondriacus.*

Entre los preparados más comunes que se hacían con esta semilla, están los atoles, que podían ser fríos, con la semilla tostada muy molida o poco molida, quedando éstos muy espesos; en los dos casos se les ponía chile, miel o maíz tostado. También se preparaban tamales, como los de maíz, con semillas tostadas de amaranto y capulines. Las hojas se utilizaban en el preparado de los tamales, guisados y para hacer salsas, en las que se mezclaban con chile, pepitas de calabaza y tomates.

Los cuerpos divinos

Hubo pueblos que desde los albores de la humanidad acostumbraron, dentro de ciertos rituales, ingerir plantas, animales y hombres que representaban a determinadas deidades, creyendo tal vez recibir en parte algo de la sacralidad o los poderes que detentaban. Esto también sucedió en la tradición mexica, pues solían corporeizar a los dioses a través de animales y plantas que acostumbraban utilizar como alimento.

[15] Otro de sus nombres era *chicálotl* o chicalote, como también se conoce al *Argemone mexicana,* pero en este caso, como en otras partes de la obra de Sahagún y también en la *Leyenda de los soles* (párrafo III, p. 121), es un sinónimo del *michhuauhtli.* Tampoco se debe confundir con el *ahuauhtli,* o sea huauhtli acuático, como se nombra a las larvas de unos coríxidos o moscos de agua (*axaxayácatl*), conocido asimismo como el caviar mexicano.

[16] Entre las que están, de acuerdo al *Códice Mendocino,* semillas provenientes de tierra fría, como Toluca, Teotenanco, Calimayan, Metepec, Hueyapan, Tulancingo, etc., y otras de tierra caliente, como Cuauhnahuac, Yautepec, Tepoztlán; de tierra templada Oaxaca o la Cuenca de México, con lugares como Chalco y Zumpango, o de clima húmedo, como Cuetzalan, o seco, como Tepeaca, por poner algunos ejemplos.

Esta práctica proviene tal vez del tiempo en que recién se asentaron los mexicas en el islote que posteriormente se convertiría en la gran Tenochtitlan, cuando Huitzilopochtli (después de favorecerlos en uno de los irrealizables tributos que les exigieron los tepanecas) les ordenó "haced de mi propio cuerpo una estatua toda llena de *Izcahuitli*, que es mi cuerpo y sangre" (*Crónica mexicana*: 232), el *izcahuitli*; o *teoizcauhuitli* (como también le denomina Alvarado Tezozómoc) es un gusano "lagunero" (como le llaman en las fuentes), de color rojo "como sangre"[17] que abundaba en los lagos de la Cuenca de México; se le encuentra reunido en forma de lama.

Desconocemos si realmente hubo la práctica de formar la figura de Huitzilopochtli de *izcahuitli*, aunque pudo ser factible, ya que este animalillo era parte de su tradición culinaria, pues los mexicas conocían perfectamente los recursos alimenticios que los lagos producían, y el *izcahuitli* era uno de los tantos que acostumbraban explotar.[18] De lo que sí estamos plenamente informados, pues muchas fuentes lo mencionan, es de que la tradición era hacer el cuerpo de esta deidad y de otros númenes, para el tiempo en que llegaron los españoles, de la masa llamada *tzoalli*, que se fabricaba de la semilla del amaranto clasificada por ellos como *michhuauhtli*, cuya flor en algunas variedades es también roja, de allí la posible analogía entre el *izcahuitli* y el amaranto.[19]

El *tzoalli*, por tanto, se elaboraba con la semilla *michhuauhtli*, que se tostaba de manera muy similar, si no igual, a la forma en que como hoy en día se fabrica la "alegría", mezclándose con maíz y "amarrándose" con miel, en este caso negra de maguey. Luego el grano reventado se molía "tan fino y sutil, que parecía resina de pino, como mezcal, como axin" (López Austin, 1985: 170-171), haciendo la masa muy maleable, con lo que era fácil modelar diferentes objetos, entre ellos las imágenes de los dioses.

[17] Según Muñoz Camargo, había adquirido el color rojo debido a la cantidad de sangre que hubo en el "gran lago" después de una batalla contra Poyauhtlan.

[18] Una muestra es lo que vendía el *xoquiianamacac* según el *Códice Florentino*, L. X: pescado blanco grande *xouili*; negro *iaiauhqui*; blanco más pequeño *amilotl*; el pescado blanco también pequeño *iztac michi*, *achialli* tal vez pececillos muy pequeños, los *michzaquan*, que en el libro XI menciona que son peces pequeñitos, "que andan todos juntos hirviendo y vuelan [por nadan] como saeta" (en cardumen), *cuitlapetotl* que tambien menciona el libro XI como "pececillos barrigoncillos", éstos no sólo se comían, sino que también eran medicinales para los niños. *Topotli* el pez largo que vive en los manantiales, muy parecido al *cuitlapetotl*. Además de la ictiofauna hay otros animales acuáticos: *axolotl* o ajolote (*Proteus mexicanus*, *Amblystoma tigrinum*, etc.), *chacali* o camarones marinos o de río, pues los provenientes de los lagos son más pequeños y llevan otro nombre: acocili; *atepócatl* o renacuajos.

[19] Como lo hemos especificado en otro lado (véase Heyden y Velasco), es admisible pensar que la innovación en el componente para la fabricación de las imágenes de los dioses (de *izcahuitle* a *michhuauhtli*), pudo deberse al cambio del sistema productivo predominante, cuando abandonaron parte de su vida de recolectores, pescadores y cazadores lacustres, reintegrándose a las labores agrícolas, adquiriendo por lo tanto más importancia los productos provenientes de la agricultura que los de la caza y recolección. Otra interpretación que cabe, si seguimos algunas de la hipótesis de Alfredo López Austin respecto a la bipolaridad del mundo, podría deberse, y esto habría que investigarlo más profundamente, al predominio de un tipo de comida sobre otra, teniendo propiedades contrarias y heterogéneas, una menos ligera o más caliente, por poner un ejemplo.

Era infrecuente que entre los mexicas esta masa se mezclara con sangre, como algunas personas piensan, aunque muchas veces las representaciones de los dioses solían ser salpicadas (al igual que los *teumimili*) de sangre de animales (de codornices principalmente) o humana.[20]

Sin embargo los totonacas, según cuenta Las Casas (II: 207), "tenían una ceremonia y manera de sacramento de comunión que adoraban y en quien ponían toda su devoción y esperanza...", el vehículo empleado en esta ceremonia era una masa fabricada con hule ("*ulli*, un árbol que se cría en tierra caliente"), y la harina era hecha de las semillas recogidas como primicia de las cosechas, aunque el autor no especifica cuáles eran: "ciertas semillas, las primeras que salían en una huerta que en sus templos tenían, hacían cierta confección y masa...", en este caso un ingrediente fundamental para elaborarla era la sangre de los corazones de tres niños, que de "tres en tres años mataban". Desconocemos si con ella se confeccionaban imágenes de los dioses u otros objetos rituales, pues como narra este autor, se hacía "una masa", la que cuando se secaba se desleía de nuevo con sangre, comiendo de ella con gran devoción[21] cada seis meses, "los hombres de veinte y cinco años y las mujeres de diez y seis", sin precisar desafortunadamente en qué fiesta, qué tipo de gente participaba y en honor a qué deidades se acostumbraba esta ceremonia; lo que nos hace pensar en la probabilidad de que este ritual sea de paso o iniciación y no habitual entre la población, como posiblemente sucedía en el caso mexica. El nombre con que se conocía esta comida entre los totonacas era "*yoliaimtlaquáloz*", "manjar [o alimento] del ánima", lo que nos remite a las entidades y centros anímicos estudiados por López Austin,[22] correspondiendo éste último al grupo *yollo*, y a la entidad designada "*teyolía*", que residía en el corazón, "lo que le da la vida a la gente".[23] El autor recién citado (1980: 257) nos dice que esta masa fortalecía a los comulgantes, este nombre de "comida de *yolía*" (nombre de origen nahua y no totonaca), siguiendo su idea, servía por lo tanto para dar vitalidad y conocimiento, entre otras cosas.

Por lo tanto, no se sabe si entre las semillas que conformaban el *teyolía ytláquatl* (según Torquemada, VIII: 129-130), algunas fueran de amaranto, pero es posible que entre el conjunto representado en los granos más importantes del mantenimiento totonaca estuviera alguna variedad de amaranto y aun de chenopodio; pero de todos

[20] La sangre nunca se consumía entre los mexictin, era alimento exclusivo de los dioses, según Yolotl González Torres en *Sacrificio Humano...*, (p. 293) aunque a veces se le agregaba sangre a algunas imágenes.

[21] "aqesta comunión daban, dando a cada persona un muy poquito dello, poniéndoselo en los bezos, y la persona lo tragaba no con menos temblor y devoción." (p. 207).

[22] "Un centro anímico puede definirse como parte del organismo humano, en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo..." *Cuerpo humano e ideología*, 1980, p. 197.

[23] Se trataba de la segunda fuerza animista, que residía primordialmente en el corazón.

modos, al menos en la parte referente a la cuestión simbólica sobre el papel de esta comunión, ambas masas, mexica y totonaca, tienen correspondencia.

Retornando a la cuestión del uso de la sangre en el ritual mexica, asociada a la fabricación de la masa de *tzoalli*, ni Sahagún ni Durán mencionan su empleo, pero fray Bartolomé de las Casas (I: 691), tal vez influido por lo que arriba se dice (mezcla que no sabemos si tenía o no amaranto), cuenta que para confeccionar la imagen de "Uchilobos" se usaban todas "cuantas especies de semillas se hacían en toda aquella Nueva España", así como sangre de niños y niñas, sin mencionar por lo menos al amaranto o a la miel del maguey, por lo que creemos podría ser ésta una información menos precisa a diferencia de las otras fuentes que hemos utilizado en esta obra, a no ser que se trate de otra ceremonia que las fuentes no señalan.

Las figuras divinas del amaranto en el ritual

Además de emplearse para fabricar las imágenes de los dioses, la masa de *tzoalli* servía para fabricar otros objetos rituales usados comúnmente como ofrendas de muchas y variadas formas: maderos forrados imitando huesos, plumas, saetas y otros artefactos simbólicos, entre los que están los llamados *xonecuilli* en forma de S yacente. A ésta se le atribuyen varios significados: una pierna, una representación del rayo o un signo astral. Se hacían asimismo tamales, confeccionados para formar parte del banquete ritual o de las festividades realizadas durante todo el ciclo del ceremonial anual; entre otros se encuentran los *uauhquiltamalli* (mencionados más adelante), o los que se hacían en el barrio de Coatlan, llamados *tzatzapaltamalli*, hechos de cenizos o bledos (que muy bien podía tratarse de chenopodiáceas), en honor a Coatlicue. Sólo como *tzoalli*, sin formar imágenes, se comía ritualmente en Tlaxcala en honor a Camaxte, dios de la caza (Durán I: 76). Parte de este culto era precedido por las imágenes (*ixiptla*) de los dioses y de los otros alimentos y objetos rituales hechos de esta masa o mezcla con otras semillas como el maíz. Examinaremos algunos ejemplos.

En el quinto mes, llamado *Tóxcatl*, se hacía la imagen de Huitzilopochtli de *tzoalli* "tan alta como un hombre hasta la cinta" (aunque podía ser igualmente de la estatura de un hombre), forrando con la masa un pedazo de madera de mezquite; la figura era llevada al templo de Huitznáhuac, donde le hacían ofrendas de tamales y otras comidas. Durán (I: 24) narra cómo la estatua de este dios en sus distintas festividades se hacía, al igual que otras deidades, de la siguiente forma: "de una masa que llaman *tzualli*, la cual se hace de semillas de bledos y maíz amarrados con miel... con los ojos de unas cuentezuelas verdes y los dientes de granos de maíz" (como se puede observar, nunca refiere el uso de sangre). En otra parte nos complementa la informa-

ción con otros detalles, así como de quiénes frecuentemente se encargaban de confeccionar al dios, pues no siempre era el mismo tipo de personas las que molían y modelaban las deidades. En este caso, eran las mozas que servían al templo de Huitzilopochtli,[24] que días antes de su fiesta

> [...] molían mucha cantidad de semilla de bledos que ellos llaman *huauhtli*, juntamente con maíz tostado. Después de molido, amasábanlo con miel negra de los magueyes. Después de amasado, hacían un ídolo de aquella masa,·tal y tan grande como era el de palo... poniéndole por ojos algunas cuentas verdes, o azules o blancas y por dientes granos de maíz, haciéndoles sus pies y manos, sentado en cuclillas... (I: 28)

posteriormente se le vestía con el resto de los ornamentos que complementaban sus atributos.

Para *Xocotl Huetzi* se cortaba un árbol grande y alto de los bosques cercanos, y era llevado al patio del gran templo donde lo levantaban, colocando al extremo superior la estatua de Xiuhtecuhtli hecha de bledos (como mencionan frecuentemente las fuentes al referirse al *tzoalli* o *tzoualli*), forrada de papel, y añadiéndole tres tamales, también de bledos. Posteriormente los mozos intentaban tomar esta imagen, pugnando entre ellos por subir por el gran tronco; el joven que llegaba primero a la punta era considerado un valiente, pues tomaba las armas del dios que, junto con los tamales, era despedazado y echado a la multitud que esperaba abajo, para recoger los pedazos, en "gran porfía", como reseñan los cronistas.

En el cuarto mes *Huey Tozoztli,* en que "tomaban la semilla para sembrar el año venidero y también poníanlo por corazón en las trojes [al maíz] por estar bendito" (Sahagún, I, 114), es cuando fabricaban con *tzoalli* la representación de la diosa Chicomecóatl, que era colocada en un templo (o cu), a la cual le ofrecían todo tipo de semillas (maíz, frijol, chía, amaranto, etc.), ya que era la dadora de los mantenimientos; por cierto su adoratorio se adornaba con todo tipo de plantas, pero sobre todo de maíz y amaranto amarillos y rojos, como se puede apreciar en la ilustración 29 del *Códice Borbónico.*

Durante *Panquetzaliztli* la fiesta más importante era para Huitzilopochtli, donde los que iban a morir (los bañados, esclavos de los pochteca) comían ritualmente sin excepción "una masa de bledos que tenían aparejados" (Sahagún, I: 210), en forma de tamales "rollizos"; estos tamales no se despedazaban con las manos sino que eran cortados con un hilo de ixtle. Durante todas las ceremonias la figura del dios Huitzilopochtli hecha de *tzoalli* estaba presente; posteriormente los pedazos de la imagen, después de haber sido venerada y seccionada, se repartía en las casas del

[24] El septuagésimo primer edificio del recinto del "Templo Mayor" era el Xilocan, en donde se cocía la masa para hacer la imagen de este dios. Mientras en el Huiznahuaccalpulli se hacía la del dios compañero de Huitzilopochtli: Tlacahuecpan Cuexcotzin.

barrio al que pertenecían los muchachos que habían participado en las ceremonias, quienes al parecer cautivaban al dios.

Para *Tepeilhuitl* se fabricaban de *tzoalli* algunos maderos en forma de culebras llamados *coatzintli* ("cosa retuerta", según Durán), que eran "sacrificados" y repartidos sus pedazos entre cierto tipo de fieles; así también unas representaciones de huesos: *yomio*,[25] que Sahagún (1969, I: 199) menciona como "unas masas rollizas y larguillas". Pero sobre todo se modelaban las imágenes de los montes o vientecillos llamados *hecatonti*, pues en este mes su fiesta principal se hacía en "honra de los montes altos donde se juntan las nubes, y en memoria de los que habían muerto en agua o heridos de rayo...", a cada cerro, dice este autor, le colocaban una cabeza con dos caras: "una de persona y otra de culebra" (*Ibid.*, I: 200), luego les ofrendaban comida y cantaban. Al día siguiente despedazaban estas imágenes en cada casa y cada pedazo se colocaba en los tapancos para irlos comiendo poco a poco cada día.

En *Atemoztli*, el décimo sexto mes, se veneraba nuevamente a las deidades asociadas al agua, las lluvias y la fertilidad, y esta vez los montes (*tepeme*) de *tzoalli* se fabricaban por quienes habían hecho votos "por amor al agua", y si bien unos sólo hacían cinco figuras, había quienes fabricaban hasta quince, cuenta Sahagún (I: 214); Durán, en cambio, dice que a esto se dedicaba "toda la multitud de gente que en la tierra había, se ocupaba en moler las semillas de bledos y maíz..." (I: 165), lo que indica la importancia de la festividad. En su mayoría se trataba de imágenes de la Sierra Nevada y la Sierra de Tlaxcala, como Popocatzin, Tláloc, Matlalcueye, Chalchiuhcueye, Iztactépetl e incluso otros dioses como Cihuacóatl (Durán, I: 165).

Se ofrendaba a estas deidades "música de flautas", comida, cacao y pulque durante toda la noche, y al día siguiente los sacerdotes "mataban" a estas imágenes usando un instrumento de tejer en forma de "cuchilla" (Molina) llamado *tzotzopaztli*, enterrándoselos en el pecho y luego cortándoles el cuello y sacándoles el corazón (que podía estar representado por una semilla); posteriormente todos las comían y bebían pulque.

Para el último mes del año, Izcalli, en la ceremonia conocida como *huauhquiltamalcualiztli*, se fabricaba en todos los barrios y se convidaban entre todos[26] unos tamales de bledos llamados *huauhquiltamalli o chalchiuhtamalli*, incluso se ofrecían en las sepulturas de los muertos y se ofrendaban al dios del fuego, Xiuhtecuhtli "*motlaxquiantota*".[27] Al parecer, estos tamales eran una comida de tipo "caliente"

[25] También conocidas como *teumimilli* o *teómitl*, "rollo divino" de acuerdo con Garibay (*HG*. IV, p. 356).

[26] "...se hacían estos tamales y convidábanse unos a otros con ellos; a porfía trabajaban cuál por cuál haría primero estos tamales; y la que primero los hacía iba luego a convidar con ellos a sus vecinos, para mostrar su mayor diligencia y su mayor urbanidad" (Sahagún, *HG*, I: 220).

[27] "Nuestro padre el fuego tuesta para comer".

(que se acompañaba de acociles en caldo de *chalmulli*), pues las hojas con que se envolvían se echaban al agua y no al fuego como se acostumbraba.

Además de las representaciones de amaranto de los dioses ya mencionados, se fabricaban con *tzoalli* otros seres divinos, como Omácatl, Ehécatl, Tláloc, Tezcatlipoca, etcétera.

El amaranto (como el maíz) fue entre las semillas una de las elegidas para poseer una connotación sagrada; como planta verde fue también utilizada en la ceremonia de *huauhquiltamalcualiztli*, como ya se observó. El *tzoalli* asimismo se empleó como alimento especial preparatorio para el inicio o parto hacia el mundo sobrenatural, pues era proporcionado en forma de "tamales rollizos" a los cautivos que morirían durante la fiesta en Panquetzaliztli, y la misma función tuvo el amaranto como semilla, no como masa, en el caso de Montecuhzoma "el viejo", que al saber que iba a fenecer se preparó para no morir como los demás, prefiriendo irse a una cueva, entrada al inframundo, donde suponía vivía Uémac. Pero para partir a ese lugar y tener este privilegio, que no se le concedía a cualquier mortal, debía prepararse comiendo durante ochenta días sólo semillas de bledos (amaranto) y agua (Durán, II: p. 494). Por otra parte, el comer a la deidad de *tzoalli* tuvo además carácter profiláctico; los tepeme, por ejemplo, se comían por los enfermos de gota o para prevenir alguna enfermedad relacionada con el agua; las culebras llamadas *coatzintli* (o "cosa retorcida"), después de "sacrificadas" eran repartidas entre cojos, mancos y contrahechos, así como los que tenían dolores de bubas y tullimiento (Durán, I: 165).

Los dioses encarnados

Las representaciones de dioses de *tzoalli*, como le llama Durán (I: 167), eran de la gente común que ofrecía y prometía "nonada", lo que era muy diferente en el caso de la personificación de los dioses de "carne y hueso", donadas por los principales (*pipiltin* y *pochteca*), que "ofrecían cosas de precio ...esclavos para matar y después comerlos".

Como se ha mencionado en otros trabajos,[28] los dioses eran encarnados por seres humanos, hombres y mujeres de todo tipo, jóvenes, viejos, infantes, nobles, plebeyos, cautivos, esclavos, provenientes de sitios lejanos o del lugar, que constituían la imagen de determinada deidad (*teoixiptla*), muchas veces personificando al *calpultéotl* o formando parte de las ofrendas a los dioses que había que alimentar con sangre y corazones, siendo todos ellos sacrificados de múltiples maneras según el rito que se determinaba. Algunos (no todos, dependiendo del caso) eran comidos, en parte, por los allegados a sus captores o dueños de esclavos sacrificados, que tenían el *status* o la riqueza suficiente para comprar, donar o capturar un ser humano para formar parte del ritual, eran *pipiltin*.

[28] López Austin, Yolotl González, Doris Heyden, Duverger, León-Portilla, Garibay, por ejemplo.



Figura 9. Recolectando matas de huauhtli tierno (quintonil) (*Códice Florentino*, III, f. 285r).

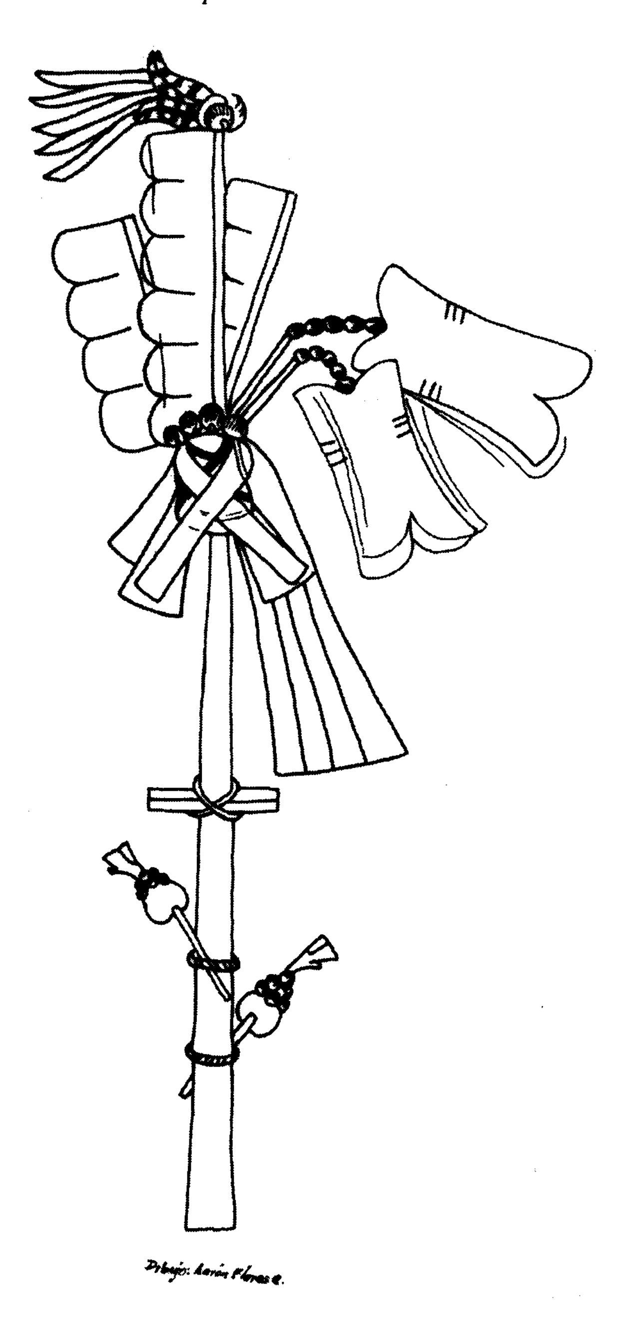


Figura 10. Para el mes de Xocotlhuetzi se colocaba en el tronco de un gran árbol la figura del dios del fuego, hecha de la masa llamada *tzoalli* (*Códice Borbónico*, f. 28).

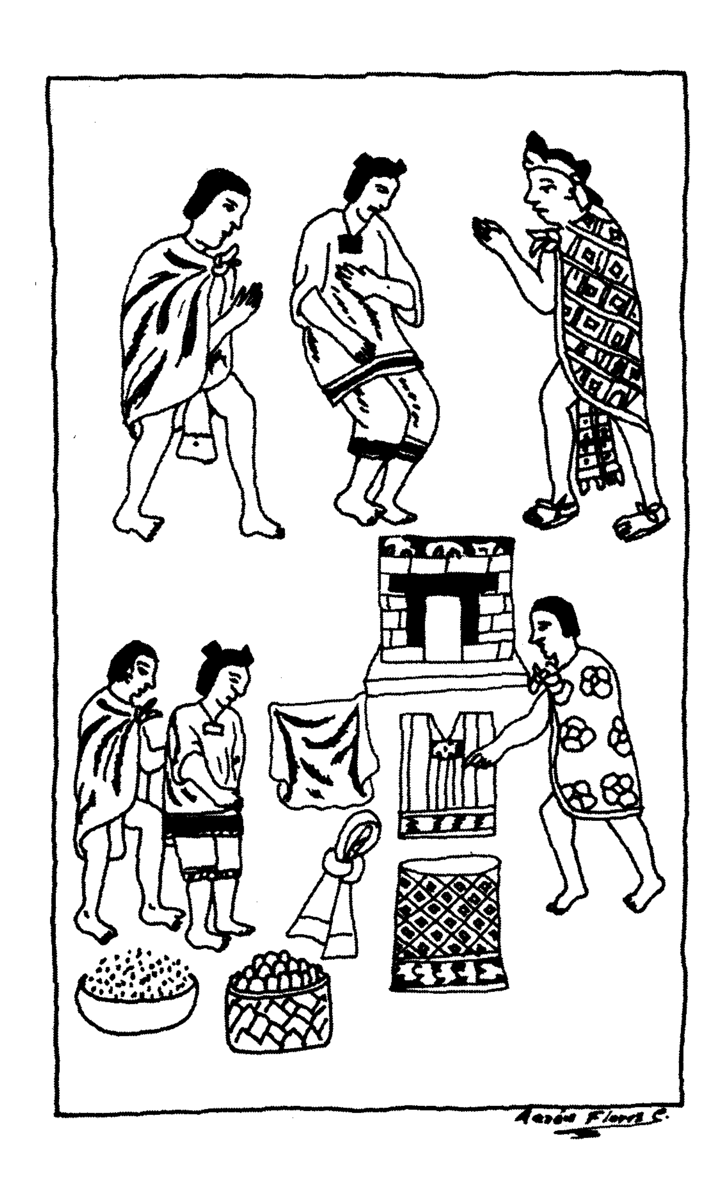


Figura 11. Entre los regalos que el tlahtoani daba a los maceguales están el maíz y el amaranto (*Códice Florentino*, II, f. 293).

Las imágenes de los dioses hechas de *tzoalli*, en cambio, podían ser comidas por toda la gente; los dioses alimentaban "con su alma, su esencia o entidad" a los macehuales, los pillis, los enfermos, las mujeres, los niños, Durán narra que con la misma solemnidad con que se sacrificaban indios que representaban a los dioses, de la misma manera sacrificaban esta masa, siendo comida con "mucha reverencia"[29] (I: 165).

Son éstos, por tanto, dos tipos de teofagia análogos, dos maneras de vincularse al ámbito de lo sagrado, sin ser excluyentes, aunque tampoco eran los únicos vehículos empleados para acceder a él, ya que también se usaban animales simbólicamente señalados, como el *izcahuitli* que ya se mencionó, o ciertas aves como el *atotolin* (*Pelecanus erythrorhynchos*) y el *acóyotl* (*Anhinga anhinga*), y así como éstos, probablemente hubo otros animales y plantas con características especiales para gente y momentos determinados (como en el caso del *teonanácatl* o el *ololiuhqui*, entre otras).

Todos estos símbolos de unión fueron por lo general representaciones de númenes de determinados grupos, estratos, calpullis y especialistas que constituían la estructura social mexica, con sus consiguientes rituales, en los que se sacrificaba a todos de manera muy similar: a las imágenes de *tzoalli*, se les "inmolaba" de igual forma como se hacía con los hombres, "matándolos" con instrumentos específicos que hacen el papel de cuchillo de sacrificio, como el hilo de ixtle, el *tzozopaztli*, o utilizándose para el caso de las aves el *minacachalli*[30] (o arpón, generalmente de tres puntas), y en todos los casos los pedazos del *ixiptla* se repartían entre los fieles del grupo determinado, y se ingerían en comunión.[31] Estos rituales forman parte del sacrificante colectivo que menciona Yolotl González Torres (1985), donde se emplean para el sacrificio no sólo víctimas humanas que representan alguna deidad, sino también las imágenes de masa de amaranto y maíz (y otras), siendo estas personificaciones las mediadoras de lo natural a lo sobrenatural, y constituyen un símbolo fuerte y trascendente de la cosmogonía mexica.

Así como la carne de los hombres era de maíz, la de los dioses, para ser personificados materialmente y poseer la virtud de poder ser ingeridos por todos los hombres

[29] "...después de vestida aquella masa, con la misma solemnidad que mataban y sacrificaban indios que representaban dioses, de la misma manera sacrificaban esta masa que había representado los cerros, donde después de hecha la ceremonia, se la comían con mucha reverencia".

[30] En el caso de las aves eran los *atlaca*, hombres trabajadores del agua, quienes ingerían entre la comunidad la representación de una entidad de los lagos de la antigua Cuenca, que se unía en el aspecto de un ave lacustre representada por el pelicano y el ave serpiente.

[31] Recordando que en este caso eran comidos los huesos y la carne de los dioses, no la sangre, Durán nos lo reitera cuando se refiere al caso de las representaciones de los *tepeme* que eran "la carne de los cerros" (I: 167), e igualmente lo repite cuando se refiere a los huesos de Huitzilopochtli hechos de *tzoalli*, "...a esta masa en figura de huesos llamaban los huesos de Huitzilopochtli y su carne" (I: 29). Sahagún y Durán en sus testimonios no dicen que esta masa incluyera su sangre, ya que ésta era sólo para los dioses, aunque como se expresó arriba, las imágenes de *tzoalli* podían ser salpicadas con este líquido durante el ceremonial.

y no sólo por una fracción de la sociedad, debía ser de amaranto y maíz, plantas que además formaron parte importante en la vida nutricional prehispánica.

La comunión con base en el *tzoalli* fue un ritual que estuvo tan insertado en la cosmovisión prehispánica, que varias generaciones de frailes evangelizadores durante la Colonia[32] lo censuraron continuamente, como mencionamos al principio de este trabajo, inquietud debida a que esta "superstición" era sumamente parecida[33] al acto de comunión de la eucaristía cristiana, ya que en ésta se reparten los "elementos" o "especies" entre los fieles (regularmente el pan ázimo, que es cuerpo de Cristo, aunque en circunstancias especiales también el vino, como su sangre), quienes comulgan con Dios, para mejorar su vida espiritual y aun material. Este acto, además de formar parte de la misa, es colectivo y es el más elevado del culto cristiano, pues es su sacramento principal.[34] Por todas estas coincidencias no quedó más explicación a los frailes cristianos que algo tan sacrosanto debía ser una burda copia hecha por el Diablo, y no una acción ritual común en diferentes culturas, por el deseo, entre otras cosas, de gozar de los dones prometidos, de poseer simbólicamente parte de las cualidades o habilidades de alguna deidad, o simplemente como ofrenda o promesa por una gracia concedida.

Es probable que parte de las propiedades atribuidas al *tzoalli* (así como a otras substancias ya descritas, entre ellas el ya citado caso de la masa de semillas de los totonacas, la carne humana, las aves, etc.) constituyesen una especie de remedio, bálsamo, revitalizante y vivificante relacionado con la fuerza animista liminal del bajo cielo y la tierra, a la parte de en medio, del centro, la de los hombres asociado, como se ha dicho, a la entidad anímica *teyolía*,[35] ya que los daños que podía recibir el corazón y el *teyolía* eran derivados de varios factores, algunos de ellos producidos por una conducta

[32] Se puede apreciar esta continuidad en Serna, que escribe su obra en 1656 y describe claramente la pervivencia del ritual prehispánico.

[33] "...después de acabada la ceremonia y bendición de aquellos trozos de masa en figura de hueso y carne del ídolo, en cuyo nombre eran reverenciados y honrados con la veneración y acatamiento con que nosotros reverenciamos al divino sacramento del altar, para más satisfacción y honra..." (Durán, I, 31).

[34] La palabra *eucaristía* viene del griego y equivale a "acción de gracias"; su empleo litúrgico proviene de la acción de gracias de Cristo cuando instituyó el rito. Se supone que todos los que comparten el alimento sacramental comulgan en las bendiciones ganadas por el sacrificio de Cristo y están unidos en la confraternidad o comunión de creyentes cristianos. Se le conoce también como "Cena del Señor", expresión que denota más un aspecto conmemorativo que una consagración de las substancias de carácter sobrenatural, por lo que deben ser adoradas. Este aspecto seguramente fue el que más influyó entre los catequizadores para reprobar la comunión con el tzoalli La eucaristía se ve como una oblación, un sacrificio, el de Cristo en el Calvario (*Diccionario de religiones*, pp. 181-182).

[35] López Austin (1980) ha demostrado la analogía del cuerpo humano y el cosmos, en una división tripartita: el cosmos dividido en varios niveles, pero que tiene tres divisiones principales (cielos, tierra e inframundo), y su correspondencia con las fuerzas animistas que residen en el cuerpo humano: *tonalli*, *teyolía* e *ihíyotl*. El centro anímico que residía en el corazón superaba los otros dos en importancia y número de funciones. En el corazón se efectuaba todo tipo de procesos anímicos (además de impartir vitalidad, conocimiento y aun ciertas habilidades, era el centro del pensamiento y la personalidad). Los pensamientos más elevados y las pasiones relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón y no en el hígado o la cabeza (p. 219).

sexual inmoral (lo que explica que se dé a comer esta masa a la gente joven en plena función sexual), que podía deberse a ciertas flemas que llegaban a cubrir el corazón (presionándolo y obscureciéndolo) o a enfermedades también asociadas con los seres acuáticos que las transmitían. Ortiz de Montellano (1993: 80) opina que podía producirse que la gente enloqueciera o padeciera ataques causados por el exceso de flema en el pecho o por una intrusión del *teyolía* de los ayudantes de Tláloc.[36] Las deidades mismas (o ciertos espíritus o fuerzas extraterrenales que habitaban en nubes, ríos, cavernas, bosques, montañas etc.), podían causar enfermedades y otras desgracias; tal es el caso de los *tepitocton* (que forman parte del complejo del dios de la lluvia) que causaban la gota, hidropesía, reumatismo o provocaban que le cayera un rayo a alguien o se ahogase, como se ha visto, afectando al *teyolía* de la gente.

Conclusiones

Las imágenes de los *teteoixiptla*[37] fueron investidas como auténticas representaciones de lo sagrado; en ellas se condensa parte de los poderes que crearon y sustentaron el universo del mundo nahua, y fueron el recipiente, vaso o cobertura del numen del que los fieles tomaban parte de sus cualidades, habilidades, propiedades y especialidades de sus atributos; las imágenes adquirieron carácter sobrenatural debido a la transmutación de unas sencillas semillas (o simple ser humano) a deidades. Por lo que comer al dios (*nitecoaua*[38] o *teocuallo*) podía tener determinados significados, dependiendo probablemente de la fecha o fiesta calendárica en que se hiciese entre éstos desde una acto propiciatorio, una oblación, un sacrificio, hasta un pacto de alianza entre hombres y dioses, con quienes se renovaba la alianza primigenia, cuando transmitieron a sus protegidos (como en el caso de los *calpulteteo*) parte de su naturaleza u oficio (al adiestrarlos en la pesca, caza, recolección, tejido, etcétera y proporcionarles los instrumentos esenciales para desempeñar las labores), o suministrarles ciertos poderes reproductivos y revitalizadores. La teofagia sirvió asimismo como fuerza cohesiva y de confraternidad en las ceremonias de calpullis y de grupos étnicos,[39] además de tener la virtud de poseer un carácter profiláctico unas veces y aun curativo, como en el caso de las deidades asociadas a los fenómenos meteorológicos. Coincidencias muchas de ellas con la comunión cristiana, debido finalmente al carácter trascendente otorgado a ambas.

[36] También se dañaba por la conducta inmoral en que Tlazoltéotl influía .

[37] El comer los pedazos de las figuras de *coatzintli*, según Durán, se le denominaba *nitecua*, "como a dios", (Durán I: 165) o "yo como a dios".

[38] Dado que sus imágenes funcionaban como (*Ixipitlas*) vasos, piel, cobertura, envoltura, por lo que reconocen a su semejante (López Austin: 189).

[39] Comer a la deidad se relacionaba con el ritual propiciatorio de la fertilidad y del ciclo agrícola; muchas veces antes había que ayunar y autosacrificarse para recibir un poco de la calidad, fuerza y energía de los dioses.

Bibliografía

Barrera, M. A., A. Barrera V. y R. M. López F., *Nomenclatura etnobotánica maya*, INAH, Centro Regional del Sureste (Colección Científica, Etnología núm. 36), México, 1976.

Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., IIH-UNAM (Serie Historiadores y Cronistas de Indias I), México, 1967.

Códice Borbónico, Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon, ed. facs. de 1899 (de Ernest Leroux, París), Siglo XXI, México, 1979.

Diccionario de Religiones, véase Pike E. Royston.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay, 2 vol., Porrúa, México, 1967.

Garibay K., Ángel Ma. (edición y notas), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", núm. 37), México, 1973.

González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE/INAH, México, 1985.

Heyden, Doris y Ana Ma. L. Velasco Lozano, "El uso y la representación del amaranto en la época prehispánica según las fuentes históricas y pictóricas", en *Memoria del Primer Seminario Nacional del Amaranto*, edición provisional, Conacyt, Colegio de posgraduados, SARH-UACH, México, 1985, pp. 205-285.

"Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, IIH-UNAM, México, 1945, pp. 119-164 y facs.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e idelogía. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA-UNAM, 2 vol., México, 1980.

——, *Educación mexica, Antología de textos sahaguntinos*, IIA-UNAM, Etnología-Historia (Serie Antropológica: 68), México, 1985.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana,* Porrúa, México, 1970.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (vol. de 1892), Innovación, México, 1978.

Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas,* Siglo XXI, México, 1993.

Pike E. Royston, *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1978.

Pomar, J. B. de, "Relación", en *Poesía náhuatl*, vol. I, Ángel Ma. Garibay (comp.), UNAM, México, 1964, pp. 149-219.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., Porrúa, México, 1969.

Sahagún, informantes de, *Códice Florentino, 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Palatina de la Bibioteca Medicea Laurenziana*, 3 vols., AGN/Secretaría de Gobernación, México, 1979.

Sánchez Marroquín, Alfredo, *Potencialidad agroindustrial del amaranto*, CESTEM, México, 1980.

Santín Cynthia H., Lazcano S., Martha y Josefina Morales de León, "Pasado, presente y futuro del amaranto", en *Cuadernos de Nutrición,* año VI, vol. 9, núm. 1, enero-febrero, México, 1986, pp. 16-41.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Serna, Ponce y Feria, *Tratado de las idolatrías. Supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, notas y estudio de Fco. del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, pp. 47-368.

Velasco Lozano, Ana María L., "El huauhtli, un ensayo antológico e histórico de la planta", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, SMA (ejemplar que trata sobre la flora y fauna en el México prehispánico), t. XXXIV, México, 1988, pp. 237-272.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO AL SIGNIFICADO RELIGIOSO DE LA CEIBA ENTRE LOS MAYAS

Henryk Karol Kocyba
UNAM-Campus Acatlán

Introducción

En todas las culturas prehistóricas y antiguas, así como en las actuales sociedades tradicionales, una parte importante de la cosmovisión la constituyen las creencias relacionadas con distintos elementos del entorno natural, tales como partes del relieve, animales, plantas y, desde luego, árboles. Al vivir en una relación simbiótica con la naturaleza, el hombre antiguo y tradicional la sacraliza, dotando sus partes de poderes sobrenaturales. Esta amalgama de simbolizaciones y significados míticos es precisamente el sistema ideológico que media entre el hombre y la naturaleza, sin el cual el orden de las cosas es simplemente imposible.

Hablando de las culturas del México prehispánico y de las sociedades indígenas de México actual, la simbología vinculada con los árboles es particularmente rica y compleja, como lo han hecho patente los innumerables estudios dedicados al tema. Para el caso específico de los mayas, las investigaciones privilegiaron el tema de la ceiba y su significado religioso. Sobre este particular existe una abundante literatura y un concenso generalizado sobre la ceiba como el árbol sagrado-manifestiación del eje del universo maya. Es más, este planteamiento funciona como una especie de dogma, incluso a nivel de la literatura popular.

Debido a mi interés académico sobre el pensamiento religioso maya, y con el afán de analizar críticamente los planteamientos que parecen demasiado dogmáticos, en el

presente escrito se pretende estudiar, a partir de la revisión de las fuentes primarias, el papel mitológico que tuvo la ceiba entre los mayas antiguos y coloniales, así como el significado simbólico de este árbol entre los mayas contemporáneos.

Planteamiento del problema

El hablar sobre el significado religioso de la ceiba entre los mayas implica tocar algunos aspectos clave del análisis científico de las religiones, tales como el *axis mundi* y el árbol cósmico. Por eso, a continuación se presenta una breve síntesis sobre estos conceptos, así como una rápida reseña de sus manifestación en el campo específico de la religión maya.

Axis mundi y sus manifestaciones

Los símbolos fundamentales del "sistema del mundo" de las sociedades tradicionales, tanto antiguas como actuales, son el "centro del universo" y el "eje del mundo", siendo el "árbol cósmico" (llamado también el "árbol del mundo") y la "montaña cósmica" las dos manifestaciones más frecuentes de estos conceptos fundamentales (Eliade, 1981: 377-386, 1988: 37-47, 1992: 29-59; Chevalier y Cheerbrant, 1991: 117-129, 272-247, 435-436, 722-726).

En este sentido, el concepto del eje del mundo y sus respectivas representaciones conforman uno de los temas básicos de la historia comparada de las religiones.

En cuanto al "árbol cósmico" como una de las manifestaciones centrales del *axis mundi*, su simbología abarca, según Eliade, los siguientes grupos de ideas:

a) El conjunto piedra-árbol-altar.
b) El árbol-imagen del Cosmos.
c) El árbol-teofanía cósmica.
d) El árbol-símbolo de la vida.
e) El árbol-centro del mundo y soporte del universo.
f) Vínculos místicos entre los árboles y los hombres.
g) El árbol-símbolo de la resurrección de la vegetación (Eliade, 1981: 276).

Este abanico tan amplio de los significados simbólicos del árbol se debe, por un lado, a su carácter arquetípico (en el sentido de la psicología analítica de Jung) y, por el otro, a sus características naturales, que en el *Diccionario de los símbolos* se resumen de la siguiente manera:

El árbol pone así en comunicación los tres niveles del cosmos: el subterráneo, por sus raíces [...] la superficie de la tierra, por su tronco [...] las alturas, por sus ramas [...] Reptiles se arrastran entre sus raíces; aves vuelan por su ramaje: pone en relación el mundo ctónico y el mundo uránico. Reúne todos los elementos: el agua circula con su savia, la tierra se integra a su cuerpo por sus raíces, el aire alimenta sus hojas, el fuego surge de su frotamiento (Chevalier y Cheerbrant, *op. cit.*: 118).

Axis mundi entre los mayas prehispánicos

En otra ocasión hemos llevado a cabo un estudio del desarrollo cronológico del concepto del eje del universo entre los mayas (Kocyba, 1993, 1999), del cual aquí reproducimos sólo algunas conclusiones referentes al periodo prehispánico.

1. La idea del árbol del mundo como una imagen del *axis mundi*, aparece por primera vez en su forma totalmente elaborada durante el Preclásico Superior en Izapa. Desde entonces, el árbol cósmico mesoamericano nace del cuerpo del dragón terrestre, está coronado por un ave como el símbolo del cielo y en el centro tiene raíces que penetran en la tierra y ramas que penetran en el cielo. En Izapa se establece la distinción entre el árbol cósmico como el soporte central y la vía de comunicación entre tres niveles del universo, y el árbol cósmico como el árbol de la vida y la abundancia.
2. El árbol del mundo como el soporte central, obtiene las características de una imagen estilizada y esquematizada desde los tiempos de Izapa. Durante el Clásico, este concepto sufre una progresiva evolución y llega a su máxima complejidad en el Clásico Tardío, cuando sus funciones quedan distribuidas entre:

   a) el árbol cósmico propiamente dicho, como el soporte central y la vía de comunicación general entre los tres niveles;
   b) la serpiente visión, simbolizando la comunicación con los antepasados divinizados y con los dioses invocados en los ritos del autosacrificio de sangre;
   c) el monstruo cósmico bicéfalo, la vía de comunicación entre el cielo y la ultratumba para el Sol, Venus y otros astros.

   Es importante subrayar que durante el Clásico Temprano el árbol cósmico propiamente dicho cumplía una función desconocida por la historia de las religiones, a saber, como equivalente del rey, justificando y legitimando su poder.

3. En el transcurso del Postclásico el árbol en cuestión sigue siendo importante como un concepto cosmológico, pero pierde mucha de su riqueza conceptual e iconográfica, quedando de nuevo como una imagen simplificada y estilizada de un árbol, como podemos ver en el centro del diagrama cósmico del *Códice de Madrid* o en la página tres del *Códice Dresde*.
4. El árbol del mundo en su versión del árbol de la vida y abundancia tiene, como su prototipo, el árbol de la estela cinco de Izapa, que en el Clásico se transforma en el árbol-cruz foliada, íntimamente relacionado con el maíz y fuertemente pluvial. En el Postclásico, el árbol tratado sufre el ya mencionado proceso de empobrecimiento conceptual e iconográfico, aunque conserva los principales razgos del árbol de la vida y abundancia, como se puede observar en las balaustradas de la escalinata del Templo Norte del juego de pelota en Chichén Itzá.

La ceiba como árbol y como manifestación del *axis mundi* maya

Botánicamente hablando, la *Ceiba pentandra* es un árbol pantropical de la familia Bombacaceae, típico de las selvas semicaducifolias. Es de grandes proporciones, midiendo hasta 50 metros de altura, con la copa ancha, extendida horizontalmente, deprimida y frondosa; el tronco, de apariencia pétrea, mide dos metros o más de diámetro y es de color verde grisáceo, presentando, igual que las ramas, numerosos aguijones y varias espinas; las hojas son palmeadas, alternas, compuestas y caducas, divididas en cinco o siete folios; las flores tienes pétalos blancos o rosados, de 3 a 3.5 cm; florece durante la temporada seca, es decir, de marzo a abril, perdiendo sus hojas y recuperándolas cuando inician las lluvias de mayo; el fruto es una cápsula coriácea, de 8 a 12 cm de largo, que contiene numerosas semillas cubiertas por fibra lanosa (Martínez Betancourt, 1993). Es importante mencionar, que la ceiba no posee ningún valor alimenticio.

Ahora bien, la mayoría de los autores que dedicaron su atención al significado del árbol cósmico entre los mayas prehispánicos (Norman, 1976: 65-68; Lowe, 1982: 269-305; Schele y Freidel, 1990: 90, 406-419; Freidel, 1992: 119-12; Sotelo, 1988: 52; Thompson, 1986: 243; Rivera Dorado, 1986: 44-45, entre otros), relaciona este concepto precisamente con la *Ceiba pentranda*.

Su nombre genérico en maya yucateco es *yax te(che)*, traducido como "verde/primer árbol central" (Freidel, 1992: 120).

Thompson, al referirse a la ceiba, dice: "...se alzaba exactamante en el centro de la tierra una gigantesca ceiba, el árbol sagrado de los mayas, el 'yaxché', árbol 'primero' o 'verde'. Sus raíces penetraban en el mundo inferior; su tronco y sus ramas atraviesan las diversas capas de los cielos." (*op. cit.*).

Sotelo, por su lado, asienta: "En el ámbito maya, la ceiba se presenta como 'axis mundi', como árbol de la vida, como árbol del mundo y como centro" (*op. cit.*).

Rivera Dorado, en relación con el centro y con el árbol expresa: "...el eje vertical que enlazaba el cenit con el nadir atravesando el centro mismo del universo, era de suma importancia pues conectaba los diferentes niveles cósmicos y definía el punto de mayor sacralidad, el lugar central, el ombligo del mundo... Allí estaba plantado el árbol cósmico, la sagrada ceiba..." (*op. cit.*).

En el *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica* de González Torres se lee:

> [...] yaxche [Ceiba pantandra]. Árbol sagrado de los mayas. Se creía que se encontraba en el centro del mundo, y que sus raíces estaban en el inframundo y sus ramas se elevaban a los diferentes estratos celestes. Se encontraba una en cada rumbo del universo. Entre los mayas actuales hay una gran ceiba que se considera sagrada; algunos grupos dicen que por sus raíces suben sus ancestros y por su tronco y sus ramas llegan los muertos a lo más alto del cielo (1991: 207).

Hipótesis de trabajo

El denominador común de los planteamientos arriba mencionados es que se da por hecho que la ceiba es y era considerada como la representación del eje del mundo en todos los periodos de la historia maya, tanto la colonial como la prehispánica. Nuestra opinión al respecto es que simplemente no existen datos suficientes como para sostener tal punto de vista. Es decir, la hipótesis del presente trabajo establece que la ceiba ciertamente representaba el *axis mundi*, pero solamente a partir del periodo colonial. En épocas anteriores, es decir, en todos los periodos prehispánicos, el eje del universo se representaba de varias maneras, siendo el árbol su manifestación más frecuente; sin embargo, este árbol no era la *Ceiba pentranda*.

Lo anterior no significa que estemos negando cualquier significado religioso a este enorme e imponente árbol; sólo sostenemos que en los tiempos prehispánicos no se le atribuía el papel de la manifestación del concepto cosmológico del *axis mundi*.

Metodología

Para verificar la hipótesis presentada, se llevó a cabo el análisis de los materiales arqueológicos de la época prehispánica que, según se cree, contienen información relevante desde el punto de vista del concepto del *axis mundi* como un árbol; se analizaron las fuentes coloniales concernientes al tema y se repasaron datos etnológicos

sobre las creencias de los mayas actuales acerca de los árboles cosmológicos. De esta manera se establecieron las principales formas de representar el eje del mundo en diferentes momentos históricos, confrontándolas con las inferencias que se desprenden de la hipótesis.

Árboles cosmológicos mayas: análisis de materiales

Época prehispánica

Para el periodo Preclásico, son los monumentos de Izapa, Chiapas, el conjunto privilegiado de las fuentes iconográficas con representaciones particularmente bien logradas del árbol con las connotaciones cosmológicas. Éste aparece en las estelas dos, cinco, 10, 25 y 27, y tiene las siguientes características:

a) En las estelas cinco y 27, las ramas de los árboles penetran la banda celeste.
b) Todos los árboles surgen del mascarón o del cuerpo entero de un dragón terrestre.
c) En las estelas dos y cinco, los árboles tienen raíces que penetran en la tierra.
d) Los árboles de las estelas dos y cinco son los únicos que tienen frutos, así como dos personajes que flanquean el tronco.
e) Los árboles de las estelas cinco y 25 tienen un ave celestial en su parte superior.
f) Los árboles de las estelas cinco, 10 y 27 tienen una línea que parece cortar el tronco en la mitad de su altura.

No obstante, ninguno de estos árboles es una ceiba: el árbol de la estela dos fue identificado como el árbol de jícaros, el de la estela cinco —como el ramón, el de la estela 27— como la palma, y los de las estelas 10 y 25, también como el ramón (Norman, *op. cit.*: 65-66).

Para el periodo Clásico, como imágenes más elaboradas del árbol cósmico, son consideradas las representaciones del árbol-cruz de los tableros de los templos de la Cruz, de la Cruz Foliada, y de la lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones en Palenque, Chiapas. En el Templo de la Cruz, Schele identificó el glifo *wacah chan* como el nombre que identifica la parte central de la representación del tablero, o sea, el árbol del mundo, traduciendo el glifo como "seis cielos" o "elevado al cielo" (Schele, 1987, 1990: 419). Este último dato es de importancia, pues dicho glifo y su significado nada tienen que ver con *yax te(che)*, es decir, con el nombre yucateco de la ceiba.

En otras palabras, y de igual manera como para el periodo anterior, no hay razones para considerar los árboles-cruz de Palenque como manifestaciones de la ceiba.

Del periodo Postclásico contamos con múltiples imágenes del árbol cósmico, sobre todo en los códices. Del *Códice Dresde* sobresalen las siguientes escenas:

1. En las páginas 29a-30a aparecen los cuatro Chaques, cada uno sentado en un árbol direccional del mundo. El quinto Chac está santado en un signo de la tierra ("cab") y el afijo "yol", dando una lectura de "yolcab", es decir, "en el corazón de la tierra", refiriéndose a la quinta dirección, la del centro cósmico (Thompson, 1986: 244-245, 1988: 227).
2. En la página 3 aparece una muy conocida representación del sacrificio humano: del pecho abierto de la víctima surge un árbol con evidentes características del árbol cósmico maya (el monstruo terrestre como la base, un ave celestial encima del árbol (figura 1). Es notoria la similitud que esta figura guarda con la representación en la lápida del Templo de las Inscripciones en Palenque.

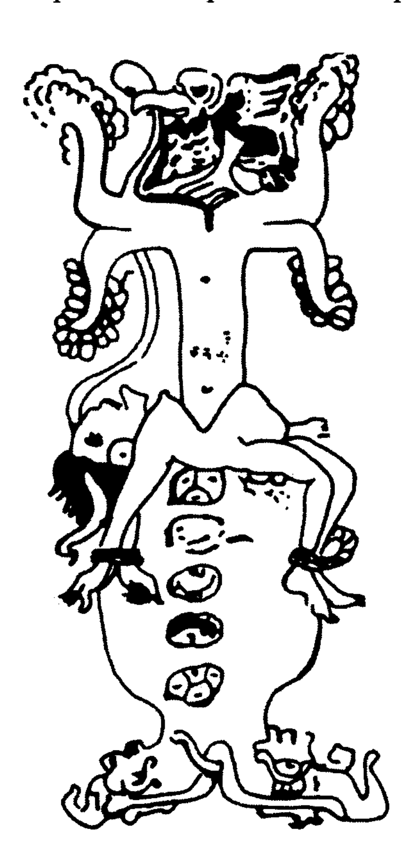


Figura 1. Árbol cósmico de la página 3 del *Códice Dresde*, tomado de Montoliu, 1989: 27.

3. En las páginas 26c-28c aparecen los árboles con las siguientes características:

a) Parten del gligo *tun*, es decir, "piedra", "año" o "semilla".
b) Los troncos llevan un manto ceremonial con huellas de los pies humanos.
c) Los troncos terminan en cuatro ramas, entre las cuales aparece una serpiente.
d) Los troncos tienen escamas del monstruo terrestre.

En el *Códice Madrid*, en las páginas 75-76, aparece la escena del famoso diagrama cósmico con el árbol del mundo en el centro y con la pareja creadora flanqueándolo (figura 2).

La pregunta clave, referente a las escenas de los códices, es: ¿los árboles que aparecen en este grupo de las fuentes son efectivamente las imágenes de la ceiba? El asunto es realmente importante, tomando en cuenta que se trata del principal grupo de las fuentes primarias para este periodo prehispánico.

¿Cuáles son las razones para contestar afirmativamente esta pregunta? El primero que equiparó las imágenes de los códices (concretamente la escena de las páginas 75-76 del *Códice Madrid*) con la ceiba fue Tozzer, (1907: 154), y varios autores retomaron esta aseveración como verdadera (Holland, 1989: 74; Montoliu Villar, 1987: 140; Villa Rojas, 1985: 190-191; Escalante Hernández, 1992: 74; Sotelo, 1988: 51), mientras que otros sólo hablan del árbol de la vida, sin mención explícita de la ceiba (Rivera Dorado, 1986: 56 y 1991: 119; Florescano, 1992: 25). Sotelo enumera los siguientes argumentos que, según ella, apoyan la relación:

1. Ciertas representaciones plásticas.
2. Los informes sobre la ceiba proporcionados por los mayas de Yucatán y recolectados por Tozzer.
3. El hecho de que a los lingüistas, al investigar idiomas mayenses, les resulta difícil obtener la palabra para ceiba, por ser considerada sagrada (*Ibid.*).

El tercer argumento no tiene, según mi punto de vista, valor explicativo para los tiempos prehispánicos, y en cuanto a las representaciones plásticas, ninguna de las escenas que aparecen en los códices se asemeja a lo que es la ceiba desde el punto de vista de la botánica. Tampoco los árboles de las balaustradas de la escalinata del Templo Norte del juego de pelota de Chichén Itzá, Yucatán, tienen las características de la ceiba. Cada una de éstas tiene tallado un árbol, cuyo tronco parte de una cabeza interpretada como monstruo de la tierra, las ramas están llenas de hojas, frutos y flores, de las cuales se alimentan aves y mariposas (Thompson, 1986: 271). Ni hojas, ni frutos, ni flores son de la ceiba (figura 3).

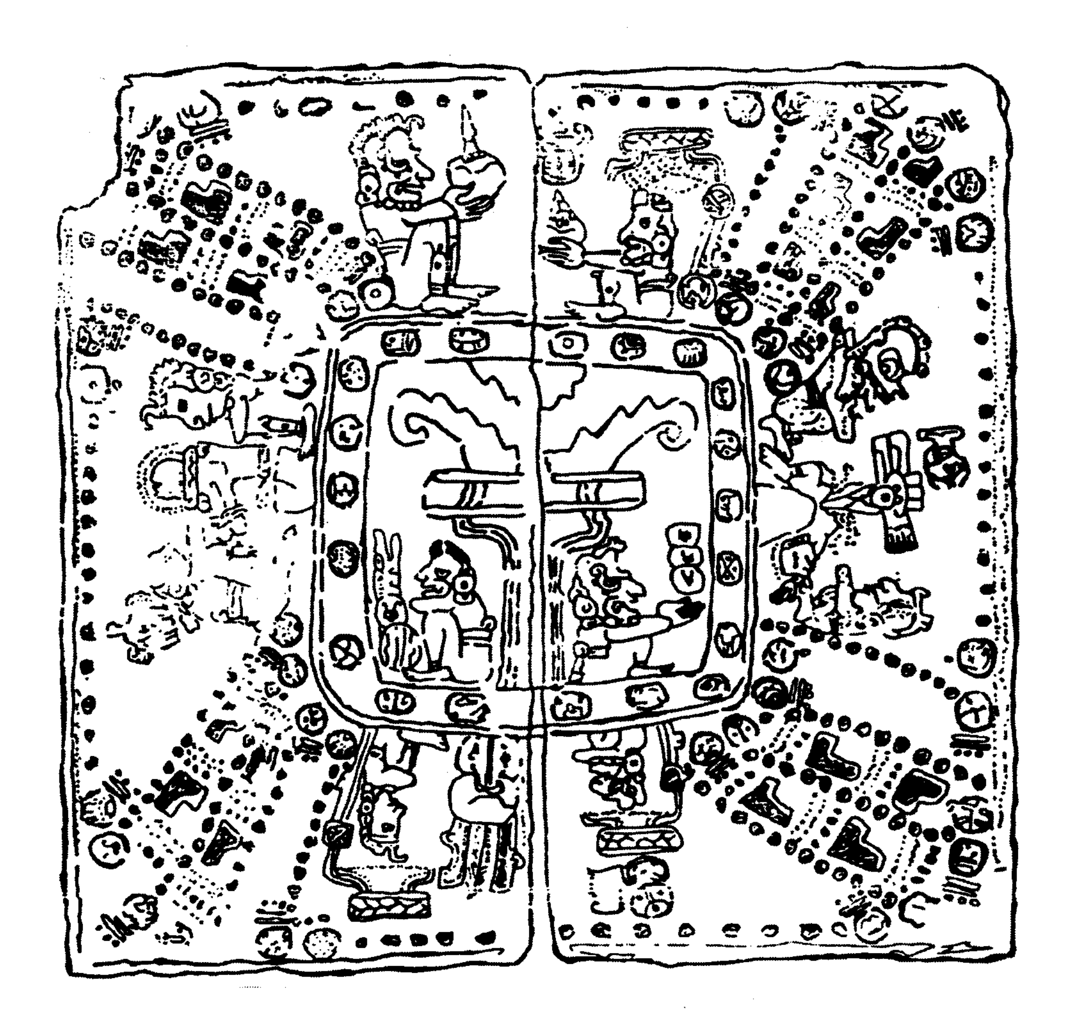


Figura 2. Árbol cósmico de las páginas 75-76 del *Códice Madrid* (*Idid.*: 21).



Figura 3. Árbol cósmico de la balaustrada del Templo Norte del juego de pelota de Chichén Itzá (tomado de De la Garza, 1984: Fig. 41).

En lo que atañe a la argumentación de Tozzer, ésta es simplemente nula, pues lo que dijo sobre la relación entre la ceiba de los mayas yucatecos actuales con el concepto prehispánico, es textualmente lo siguiente: "La ceiba (*Bombox ceiba*) juega un gran papel en la mitología de los mayas... Para una representación de este árbol, ver el *Código Trocortesiano*, pp. 75, 76." (1982: 191).

Nada de argumentación, nada de por qué esta relación. Un argumento que, aunque no manejado explícitamente, tiene para muchos el peso decisivo para relacionar la ceiba con el concepto prehispánico del *axis mundi* maya, es la abundancia de informaciones sobre el significado de la ceiba que aparecen en las fuentes coloniales de distinta índole.

Época colonial

Para la época del virreinato contamos con una serie de fuentes etnohistóricas e históricas, tanto mayas como españolas, que contienen varias referencias acerca de las ceibas sagradas de los mayas (figura 4). De estas fuentes la más importante, desde la perspectiva del aspecto analizado, es el libro maya de *Chilam Balam de Chumayel* (figura 5), puesto que dos veces se mencionan allí las ceibas direccionales. Ya en la primera página aparecen las cuatro ceibas, llamadas "Ceibas Madres" y asociadas con varios conceptos y objetos (De la Garza, 1980: 220; Rivera Dorado, *op. cit.*: 58). Sin embargo, la parte más significativa del texto aparece en el capítulo llamado "Libro de los Antiguos Dioses"; es decir, en la parte dedicada a la creación, donde al mencionar las ceibas direccionales, se caracteriza la ceiba central de la siguiente manera: "Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su Señor" (De la Garza, *op. cit.*: 243).

En cuanto a esta ceiba central, Montoliu la llama *Yax Cheel Cab*, el Primer Árbol del Mundo, o *Yax Imix Che*, el Primer Árbol del Alimento, caracterizándole de la siguiente manera:

> Nace de la semilla del maíz germinada por la acción cenital del calor solar.
> Tiene relación con el inicio de la cuenta de los años (tunes).
> Crece en el centro de la tierra.
> Su ave es el quetzal de preciosas plumas verdes y azules.
> Sus frutos causan lujuria, puesto que crecen en el lugar de la reproducción de la vida
>
> (Montoliu, 1989: 23, 27, 40).



Figura 4. La ceiba sagrada según Cogolludo (tomado de Montoliu, *op. cit.*: 31).

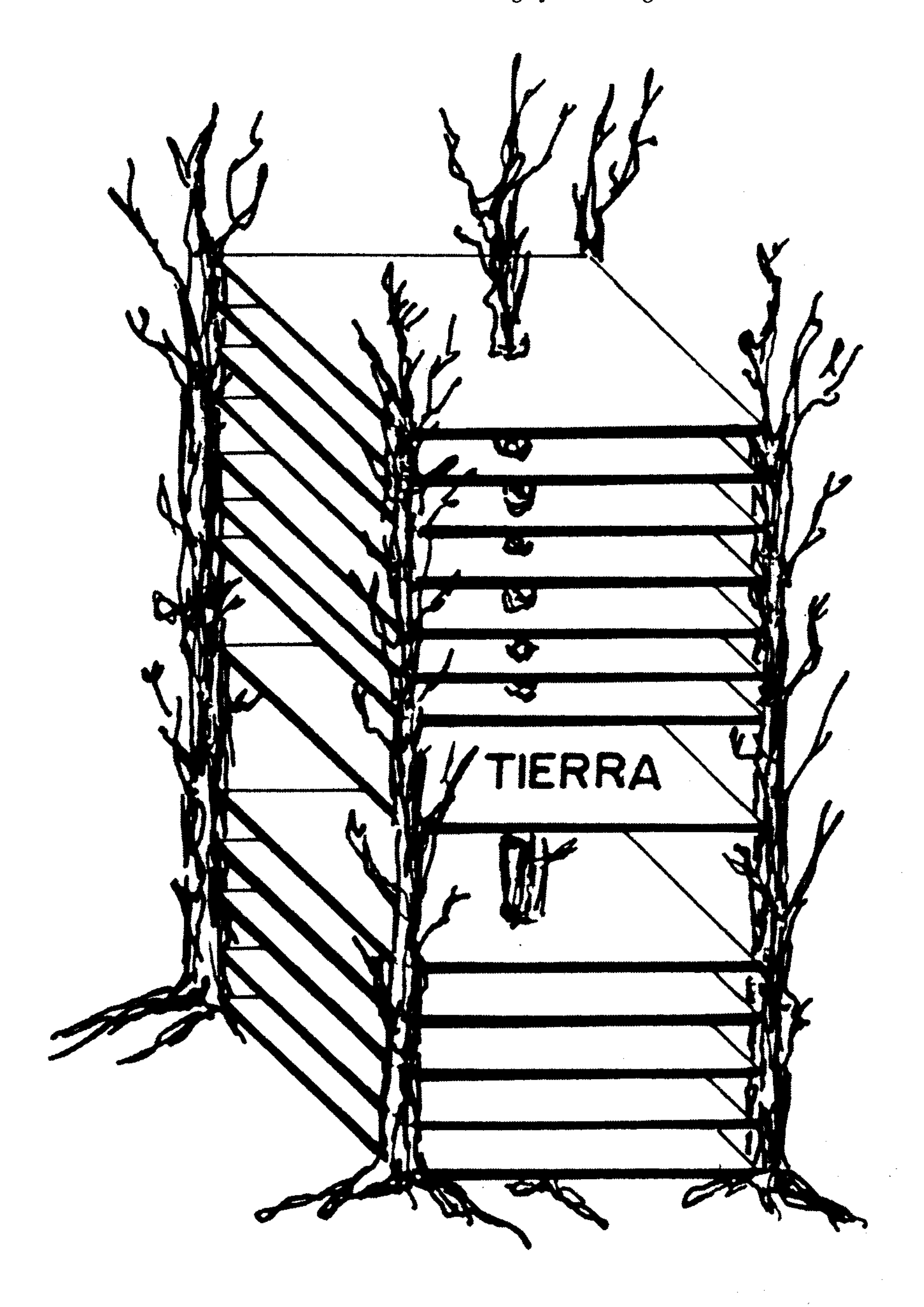


Figura 5. La imagen geométrica del universo maya con las ceibas direccionales, según el *Chilam Balam de Chumayel* (*Ibid.*: 46).

En lo que concierne a las ceibas direccionales (figura 6), y resumiendo las informaciones al respecto que aparecen en los ya mencionados trabajos de De la Garza, Montoliu y Rivera Dorado, éstas cuentan con los siguientes nombres y asociaciones:

1. *Chac Imix Che*, el Árbol Rojo del Alimento, que representa el rumbo del Oriente; es decir, el paraíso de los dioses de la lluvia y la fecundidad, región de la vida y la juventud (allá nace el sol). Asociaciones: pedernal rojo, zapote rojo, bejucos rojos, maíz rojo, pecté rojo, pavos rojos, dios *Ah Chak Musenkab*, el ave oropéndola macho;
2. *Zac Imix Che*, el Árbol Blanco del Alimento, que representa el rumbo superior (hacia arriba), es decir, el paraíso de los dioses ancestrales, del algodón y las nubes. Asociaciones: pedernal blanco, pavos blancos, habas blancas, maíz blanco, dios *Sak Musenkab*, el ave *zenzontle* arremedador.
3. *Ek Imix Che*, el Árbol Negro del Alimento, que representa el rumbo del Poniente; es decir, el camino hacia donde reposan los muertos, lugar de la puesta del sol, de la vejez, de las enfermedades y maleficios. Asociaciones: pedernal negro, maíz negro, camote negro, pavos negros, frijoles negros, habas negras, el pajarillo de negro pecho;
4. *Kan Imix Che*, el Árbol Amarillo del Alimento, que representa el rumbo inferior (hacia abajo); es decir, el paraíso de las deidades del maíz y de las aves canoras, lugar de la abundancia, las piedras preciosas y de la reproducción de las semillas. Asociaciones: pedernal amarillo, pecté amarillo, camote amarillo, pavos amarillos, frijoles amarillos, el ave oropéndola amarilla.

Además, según Roys (1933: 63), de estas cuatro ceibas direccionales mencionadas en el *Chilam Balam de Chumayel*, provienen los linajes de los hombres.

Finalmente y como lo asegura Montoliu, la misma imagen del universo con cuatro ceibas en las esquinas y una en el centro, se repite en otros libros del *Chilam Balam* y en el *Ritual de los Bacabes* (*Ibid.*: 45).

Con respecto a las fuentes coloniales no indígenas, contamos con la obra de Núñez de la Vega (inicios del siglo XVIII), quien informa que los mayas de Chiapas: "...tienen por muy asentado que en las raíces de aquella Ceiba son por donde viene su linaje, y en una manta muy antigua la tienen pintada." (Núñez de la Vega, 1702: 9; León-Portilla, 1986: 144).

Otra fuente que aporta datos importantes sobre el tema de esta investigación, es la obra de Cogolludo sobre los mayas de Yucatán, en la cual aparece una imagen gráfica de la ceiba central con las siguientes características:

a) Nace de la representación rectangular de la tierra.
b) Tiene cuatro raíces y cuatro ramas.

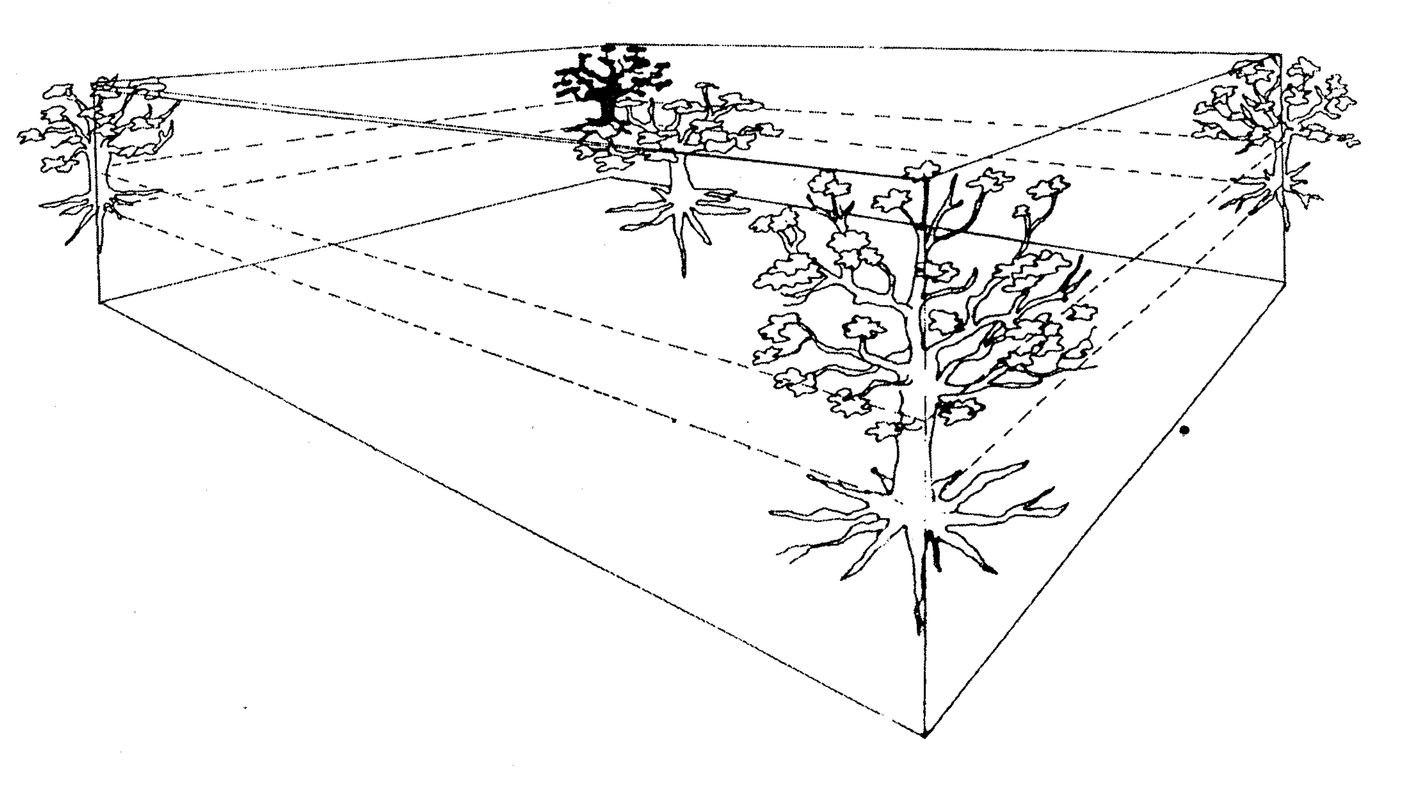


Figura 6. Las ceibas direccionales de las fuentes coloniales, según López Austin (tomado de "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996: 490).

c) Está rodeada de 13 dibujos españolizados de los señores de los 13 *katunes* (Díaz Solís, 1968: 18; Montoliu, *op. cit.*: 30) (figura 4).

De una ceiba llamada *Yax-Cheel-Cab*, que crecía en el centro de la tierra y cuyas ramas penetraban en los cielos, informa Avendaño, quien ofrece informaciones sobre los itzáes de Tayasal en Guatemala en los años finales del siglo XVII (*ibid.*: 30-31).

Como es sabido, la fuente de particular importancia para los mayas de Yucatán es la obra de Landa. Éste registra un dato que no está en concordancia con lo antes mencionado para los mayas, pero sí con el canon del centro de México: ubica la ceiba en el paraíso y dice: "...un árbol que allá llaman 'yaxché' muy fresco y de gran sombra, que es (una) ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos siempre" (Landa, 1978: 60).

Resulta altamente significativo que Landa no mencione las ceibas direccionales y que tampoco se refiera a este árbol como el conducto de unión entre los tres niveles del mundo.

Los mayas actuales

Los estudios etnológicos, realizados entre los grupos mayenses actuales, aportaron varios datos sobre el significado religioso de la ceiba. Para los mayas yucatecos contamos, más que nada, con el ya mencionado estudio de Tozzer en Valladolid, Yucatán, donde recogió la información sobre: "...una ceiba gigante ('vastse') que crece en el centro exacto de la tierra, eleva sus ramas a través de los huecos sucesivos hasta alcanzar el séptimo cielo, donde vive el 'Gran Dios' de los españoles. Por medio de este árbol, los espíritus muertos ascienden de un mundo a otro hasta alcanzar el último, donde se quedan para siempre" (Tozzer, 1982: 180).

El mismo autor asegura que la ceiba que crecía en Valladolid tenía cuatro ramas que apuntaban hacia los cuatro rumbos cósmicos (*ibid.*: 191). En suma, parece que la ceiba descrita por Tozzer reúne, por un lado, las características del árbol del mundo establecidas por la historia de las religiones (su posición en el centro del mundo, su papel como el poste central, su función como el conducto de comunicación entre los niveles del universo) y, por otro, algunos aspectos propios del pensamiento maya al respecto (su orientación hacia los cuatro rumbos cósmicos, su divisón vertical en siete partes, correspondientes a los supuestos siete cielos; figura 7).

No obstante, el argumento más "consagrado" sobre el papel de la ceiba como una manifestación del *axis mundi* entre los mayas actuales, lo constituyen los "hallazgos" de Holland entre los tzotziles de Larráinzar, Chiapas. Este investigador registró, se-

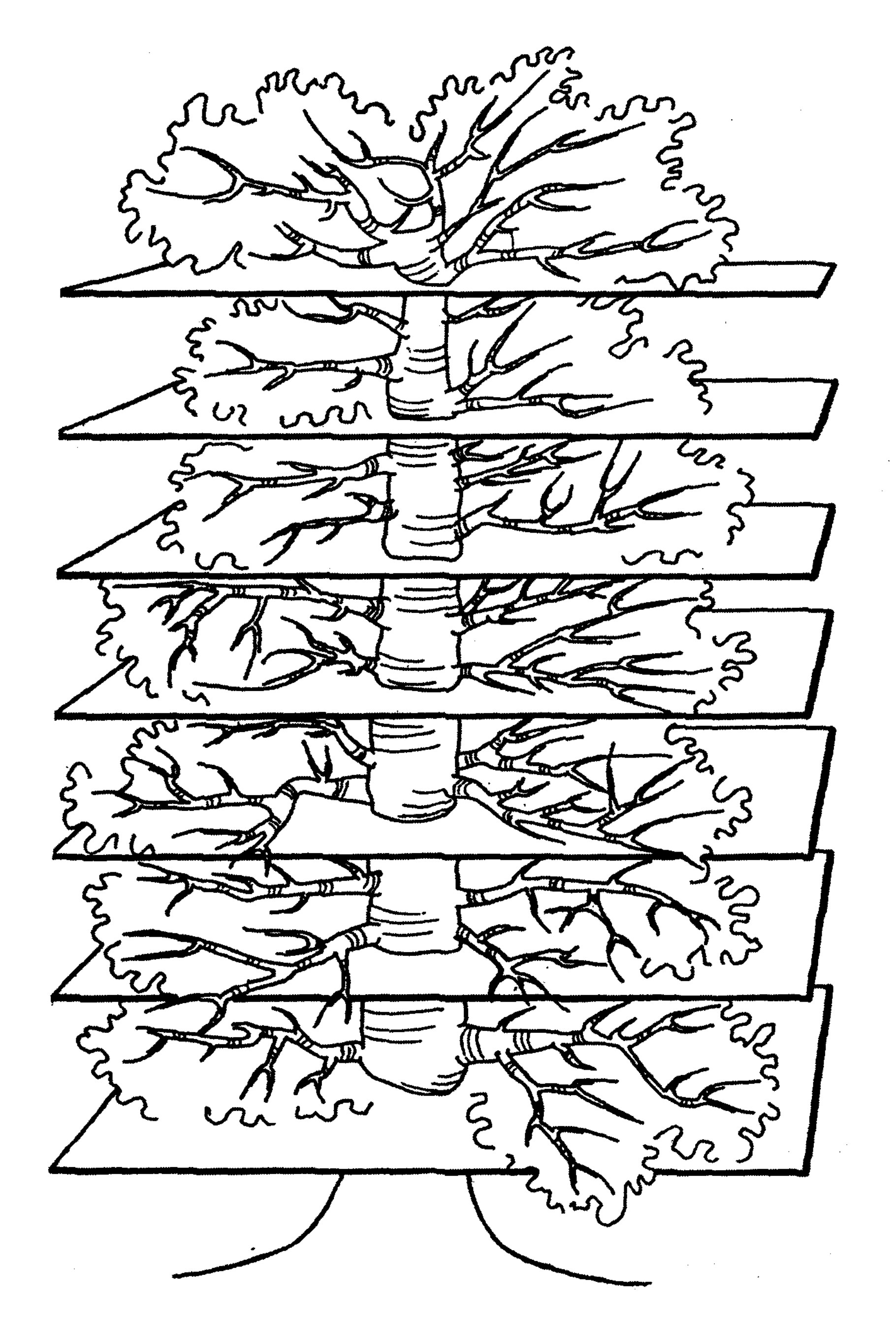


Figura 7. La ceiba sagrada de los mayas yucatecos, según Tozzer (tomado de Tozzer, 1986: 143).

gún informa, la creencia de que una enorme ceiba sube del centro del mundo hacia los cielos (Holland, 1989: 69; figura 8). Al decir de Holland sobre este árbol:

> Para los tzotziles contemporáneos, la ceiba sigue siendo el árbol de la vida, probablemente porque sus numerosas ramas se asemejan en el pensamiento indígena a la diferenciación a través del tiempo de los grupos de parentesco. Los que buscan la salud y la longevidad no tienen más que extender sus brazos alrededor de la ceiba sagrada para obtenerlas. El árbol es un símbolo de la vida misma [...] Cortar una ceiba es tabú [...] Los tzotziles actuales aún creen que los espíritus de los ancianos [...] se elevan hasta el cielo después de la muerte, trepando las ramas de la ceiba, y se deifican (*ibid.*: 74).

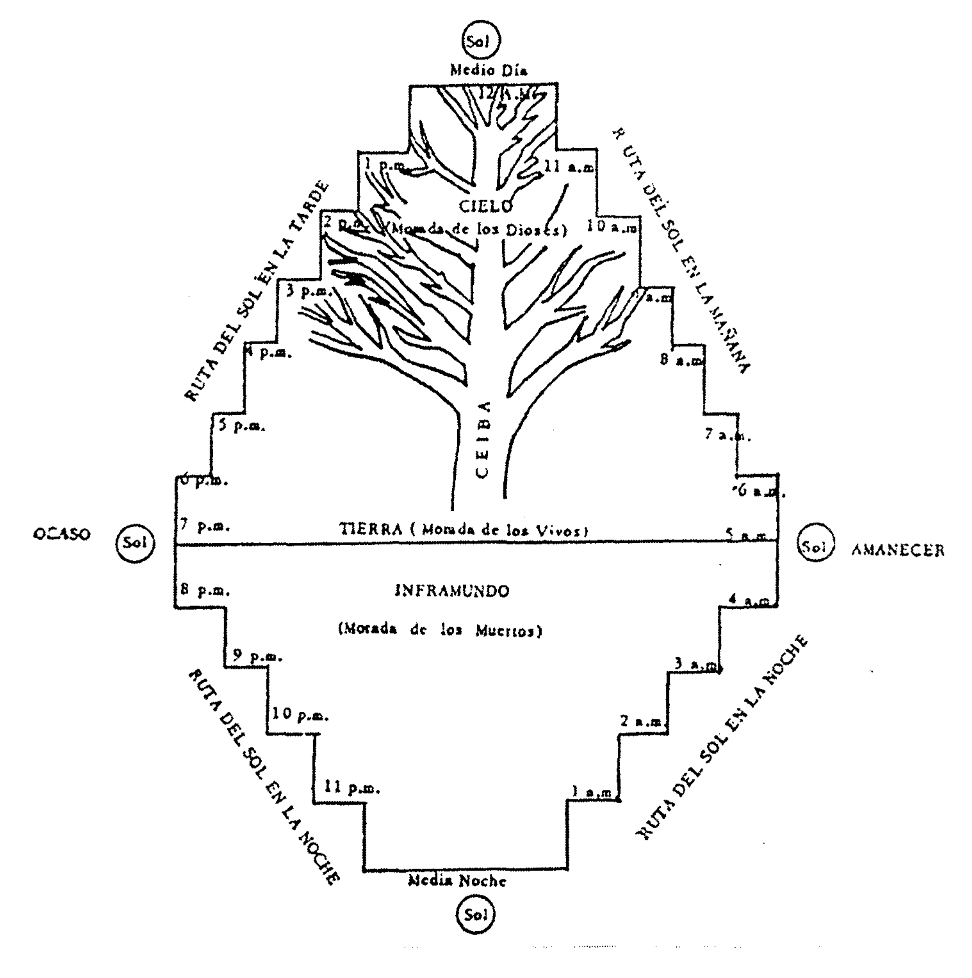


Figura 8. La ceiba central de los tzotziles, según Holland (1989: 70).

Los datos proporcionados por Holland encajan perfectamente en el cuadro conformado por las informaciones expuestas anteriormente (*Chilam Balam de Chumayel*, investigaciones de Tozzer). Sin embargo, la estructura del universo que propuso este investigador para los mayas actuales de Chiapas, recibió recientemente fuertes críticas (Köhler, 1987: 202). En un trabajo no hace mucho publicado, el mencionado etnólogo alemán realizó una crítica aplastante de las aportaciones de Holland (1995: 111-114) sobre Larráinzar. El asunto es bastante serio, puesto que Köhler hizo patente una serie de "irregularidades" en el trabajo del antropólogo estadounidense, que van desde la elaboración tendenciosa del cuestionario (preguntas que sugieren las respuestas), el abuso interpretativo, hasta las burdas manipulaciones de las respuestas a las preguntas. Todo eso, junto con una larga lista de contradicciones en el modelo interpretativo de Holland y con su tendencia de ajustar forzosamente los datos de los Altos de Chiapas a las propuestas de Seler, anula, al parecer, el valor científico de lo dicho por el norteamericano sobre el sistema cosmológico de los tzotziles. Consecuentemente, todo el discurso hollandiano acerca de la ceiba y su significado entre los habitantes actuales de Larráinzar, queda en tela de juicio. Si partimos del principio de que la ciencia es un método riguroso y objetivo, habrá que desechar lo dicho por Holland.

Aparte de las informaciones de Yucatán y Chiapas, otros datos sobre el árbol del centro del universo que une sus diferentes esferas aporta Thompson para los mopanes y kekchíes de Belice (1930: 119-173). En cuanto a que si este árbol se equiparaba con la ceiba, Montoliu asegura que efectivamente así es (1983: 17).

No obstante todo lo mencionado sobre la ceiba como la manifestación del eje del universo, los datos etnológicos de otros grupos mayenses hacen ver que el concepto más frecuente entre los mayas actuales no es el de una ceiba central, sino la idea de las cuatro ceibas direccionales o cuatro sostenedores del universo. Tal es el caso de los tzotziles de San Juan Chamula, Chiapas (Gossen, 1979: 43), de los tzotziles de Zinacantan, Chiapas (Vogt, 1980: 92), de los tzotziles de Chenalhó, Chiapas (Guiteras Holmes, 1986: 220), de los quichés de Chichicastenango, Guatemala (Tax y Hinshaw, 1969: 69-91) y de los chortís de Guatemala (Girard, 1944, vol. III: 871; Wisdom, 1961: 394), entre otros.

Conclusiones

Esta rápida revisión de los datos procedentes de las fuentes primarias para diferentes periodos de la historia maya referentes al tema del estudio, permite, según nuestro punto de vista, llegar a las siguientes conclusiones acerca del significado religioso de la ceiba entre los mayas:

I. No existen evidencias directas sobre el papel cosmológico de la *Ceiba pentandra* para ninguno de los periodos prehispánicos, tanto en sentido del árbol cósmico (como la manifestación del eje del universo), como en la versión de los cuatro soportes del mundo. Había, desde luego, una compleja mitología de los árboles sagrados en zona maya desde el Preclásico Superior, como lo hemos presentado ampliamente en otra ocasión (Kocyba, 1993), pero ésta no incluía, al parecer, el árbol mencionado.

II. No obstante, la información proporcionada por Landa indica —para el Postclásico Tardío en la península de Yucatán— la existencia de ciertas creencias relacionadas con la ceiba. El árbol que menciona el franciscano está ubicado en su totalidad en el paraíso, o sea, no conecta los niveles del universo. Tampoco se menciona su posición en el centro. En efecto, la ceiba de Landa no tiene connotaciones de *axis mundi*. Entonces, ¿qué características mitológicas tiene? Mercedes de la Garza, al referirse a lo expuesto por Landa, habla del "Paraíso de la Ceiba", lugar de la fertilidad de la tierra y de la energía de la vida en general (1978: 99). Si efectivamente estos son los conceptos vinculados con la ceiba en el pensamiento religioso maya del Postclásico, es algo que debe ser verificado con datos de otras fuentes primarias (prehispánicas). Como un argumento indirecto (puesto que no se refiere a la ceiba específicamente, como lo hemos expuesto) a favor podemos mencionar el hecho de que en los códices el árbol aparece relacionado frecuentemente con el dios pluvial Chac (*Códice Dresde,* 29a-30a, 67b; *Códice Madrid,* 96a), una de las principales deidades benéficas para la vida. La relación del árbol con el sacrificio humano (*Códice Dresde* 3), con la tierra (*Códice Dresde,* 29a-30a) y con el glifo *tun* —año, piedra, semilla— (*Códice Dresde* 26c), así como las antes descritas escenas de los árboles de las balaustradas de la escalinata del Templo Norte del juego de pelota de Chichén Itzá, también refuerzan esta interpretación.

III. Durante el periodo colonial, el ancestral culto maya de árboles sagrados (originado durante el Preclásico Superior en las Tierras Altas —Izapa— y desarrollado durante el Clásico en las Tierras Bajas Centrales —Palenque—), se fundió con el culto de la ceiba, presente éste previamente durante al Postclásico en las Tierras Bajas del Norte. En otras palabras, la ceiba, que ya tenía cierto papel religioso en Yucatán en los últimos siglos del mundo prehispánico, capturó —durante el periodo virreinal— la riquísima mitología del árbol del mundo. Sin embargo, esta "captura" de significados fue parcial y limitada, debido a la aniquilación del antiguo sistema sociocultural maya y el sistema ideológico que le sostenía. Lo que queremos decir es que, al derrumbarse el mundo prehispánico maya, en la ceiba quedó depositada una parte del antiguo con-

glomerado de los significados mitológicos del árbol del mundo de los mayas, sobre todo la parte referente a los significados cosmológicos (árbol cósmico).

Resulta importante recordar en este momento un aspecto detallado en el Planteamiento del problema: entre los mayas prehispánicos, el árbol del mundo tenía dos versiones claramente diferentes iconográficamente: el árbol cósmico (como el soporte central y la vía de comunicación entre tres niveles del universo) y el árbol de la vida y abundancia.

En este sentido podemos concluir que, durante la Colonia, la ceiba era considerada como la manifestación del árbol del mundo en su versión del árbol cósmico. Como tal, era el soporte central del universo y la vía de comunicación entre los tres niveles de éste. Asimismo, las ceibas direccionales cumplían otra función cosmológica: constituían los soportes laterales en las cuatro esquinas del mundo. A la vez, la ceiba como el árbol cósmico (la materialización del concepto del *axis mundi*) carecía, durante el periodo colonial, de las connotaciones mitológicas propias para el árbol de la vida y abundancia. Otros significados, no cosmológicos, de la ceiba se relacionaban, en aquella época, con los conceptos mayas referentes a la distribución cuatripartita de tiempo y espacio.

IV. En cuanto a los mayas actuales, parece que fue detectado el proceso de paulatina pérdida del papel del "clásico" árbol cósmico por parte de la ceiba, a favor del concepto de las ceibas direccionales como soportes del mundo en sus cuatro esquinas. Al rechazar las dudosas aportaciones de Holland contamos con la siguiente situación: al principio de este siglo (la obra de Tozzer publicada en 1907) seguía vigente entre los mayas yucatecos la idea de la ceiba como el árbol cósmico; en los años treinta (la respectiva obra de Thompson publicada en 1930) todavía estaba viva tal idea, pero las investigaciones realizadas en las últimas décadas (las obras de Gossen, Vogt, Guiteras Holmes, Tax y Hinshaw, Wisdom, etc.) destacan más bien el tema de las cuatro ceibas direccionales. Al respecto del tópico del significado religioso de la ceiba entre los mayas contemporáneos, faltan estudios etnológicos llevados a cabo con el debido rigor científico. Mientras tanto, la imagen que se desprende de lo ya hecho, parece ser la aquí presentada.

Bibliografía

Chevakier, Jean y Alain Cheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1991.

Demarest, Arthur A. y Geoffrey W. Conrad (eds.), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations,* School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México, Estados Unidos, 1992.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones,* Ediciones Cristianidad, Madrid, 1981.

——, *Lo sagrado y lo profano,* Labor/Punto Omega, Madrid, 1988.

——, *Imágenes y símbolos,* Taurus Humanidades, Madrid, 1992.

Escalante Hernández, Roberto, *Códice Madrid Tro-Cortesiano,* Museo Amparo, Puebla, 1992.

Florescano, Enrique, *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas,* Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992.

Freidel, David A., "The Trees of Life: Ahau as Idea and Artifact in Classic Lowland Maya Civilization", en Demarest y Conrad, 1992, pp. 115-135.

Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya,* UNAM, México, 1978.

—— (comp. y prólogo), *Literatura maya,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

Girard, Rafael, *Los chortís ante el problema maya,* 5 vols., Antigua Librería Robredo, México, 1949.

González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* Larousse, México, 1991.

Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

Holmes, C. Guiteras, *Los peligros del alma,* Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas,* Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

Kocyba, Henryk Karol, "El *axis mundi* maya: visión diacrónica de un concepto cosmológico", texto presentado en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, 1993.

——, "The Maya Axis Mundi: Diachronic Vision of a Cosmological Concept", en Saraswati, Baidyanath y Yolotl González Torres, *Cosmology of the Sacred World. The Vision of the Cosmos of Different Peoples of the World,* Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, 1999, pp. 23-60.

Köhler, Urlich, "La aportación de los estudios etnográficos en los Altos de Chiapas para la comprensión de las culturas precolombinas de Mesoamérica", en *Anales de Antropología,* vol. XXIV, UNAM, México, 1987, pp. 199-215.

——, *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmovisión y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil,* UNAM, México, 1995.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* Porrúa, México, 1978.

León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya,* UNAM, México, 1986.

Lowe, Gareth W., Lee, Thomas A. y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments,* New World Archaeological Fundation, Brigham Young University, Provo, Utah, Estados Unidos, 1982.

Martínez Betancourt, Julio y Marco Antonio Vázquez Dávila, "La ceiba en la religión y la medicina popular cubana", en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines,* UNAM, México, 1993, pp. 319-328.

Montoliu Villar, María, "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas", en *Anales de Antropología,* vol. XX, t. II, UNAM, México, 1983, pp. 9-39.

——, "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas", en *I Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines,* UNAM, México, 1987, pp. 139-144.

——, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el* Chilam Balam de Chumayel, UNAM, México, 1989.

Norman, Gareth V., *Izapa Sculpture. Parte 2: Text,* New Word Archaeological Fundation, Brigham Young University, Provo, Utah, Estados Unidos, 1976.

Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya,* Alianza Universidad, Madrid, 1986.

—— (estudio crítico), *Códice Tro-Cortesiano,* Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 1991.

Roys, Ralph L. (trad.), *The Book of the Chilam Balam de Chumayel,* University of Oklahoma Press, Norman, Estados Unidos, 1933.

Schele, Linda, *Workbook of the Hieroglyphic Workshop,* University of Texas, Austin, Estados Unidos, 1987.

Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of tha Ancient Maya,* William Morrow and Company, Inc., New York, Estados Unidos, 1990.

Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI,* UNAM, México, 1988.

Thompson, Eric S., *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras,* Field Mus. Natural History, Anthropological Ser., vol. 17, núm. 1, Chicago, 1930.

——, *Historia y religión de los mayas,* Siglo XXI, México, 1986.

——, *Un comentario al* Códice de Dresde. *Libro de jeroglifos mayas,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Tozzer, Alfred M., *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones,* Archaeological Institute of America, The Macmillan Company, Nueva York, 1907.

——, *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Villa Rojas, Alfonso, "Nociones preliminares sobre la cosmología maya", en *Anales de Antropología,* vol. XXII, UNAM, México, 1985, pp. 229-251.
Vogt, Evon Z. (ed.), *Los zinacantecos,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.
Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1961.

USO RITUAL DE PLANTAS PSICOACTIVAS ENTRE LOS NAHUAS Y LOS MAYAS[1]

Mercedes de la Garza
Museo Nacional de Antropología, INAH

El pensamiento religioso de los nahuas y los mayas concibe ciertos espacios sagrados, dimensiones distintas a las del mundo visible y tangible, cuyos umbrales sólo pueden percibirse y atravesarse en estados especiales de la conciencia, diferentes al mundo de la experiencia ordinaria. Esto ocurre, según ellos, cuando el espíritu se desprende del cuerpo, hecho que no sólo se da en el momento de la muerte del cuerpo, sino también durante la vida, por diversas causas y en distintas circunstancias. Entre las formas de separación del cuerpo y el espíritu destacan el sueño y el trance extático, estados que podrían ser cualificados como supraconscientes.[2]

El espíritu, para el indígena, no es lo mismo que el "alma" en la tradición occidental. Aquél es una especie de materia sutil, que poseen también las plantas y los animales, y que procede de las sustancias de las que el hombre fue formado por los dioses, que son aquéllas de las que se alimenta. En otras palabras, el maíz da al hombre un espíritu consciente e inmortal, muy semejante al de las deidades, que se alimentan de materias sutiles como él: los olores de las flores y los alimentos, el incienso y el propio espíritu que reside en la sangre y en el corazón. Por eso, los espíritus de los muertos reciben las mismas ofrendas que los dioses.

[1] Este trabajo está basado en mi libro *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1990.

[2] Como es sabido, *éxtasis* es un término griego que designa un estado en el cual el individuo queda como fuera de sí mismo; era frecuente en el culto a Dionisio. Es un estado anormal de conciencia en el que el espíritu vive experiencias extraordinarias, mientras es inconsciente de los estímulos exteriores. Se encuentra en muchas religiones y puede ser producido por drogas, danzas orgiásticas, flagelación, autohipnotismo y respiración rítmica (S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975).

Estas ideas son básicas para entender el sueño y el trance extático, considerados como la separación en vida del espíritu y el cuerpo. El espíritu puede salir del cuerpo voluntaria o involuntariamente. Las salidas involuntarias se dan en el sueño, en el orgasmo, por un susto o por un embrujamiento. Y la salida voluntaria es fundamentalmente el trance extático, provocado por prácticas ascéticas tales como ayunos, insomnios, abstinencia sexual, autosacrificios, meditación, autohipnotismo, danzas y cantos rítmicos, así como por el uso de hongos, plantas, animales y productos psicoactivos (se entiende por ello, desde nuestra perspectiva occidental, los que causan alguna alteración psicofísica, como estímulos placenteros, relajamiento, embriaguez, alucinaciones, modificaciones diversas de la percepción).[3]

Así, los trances extáticos son, para los nahuas y los mayas, desprendimientos voluntarios del espíritu, gracias a los cuales éste puede dirigirse hacia otros ámbitos de la realidad, concebidos muchas veces como residencias de los seres divinos, lo cual implica una comunicación con los dioses. Por eso, no todos pueden ni deben lograr el trance extático, sino sólo los que han sido escogidos por los dioses para fungir como intermediarios entre ellos y los demás hombres, y que por eso pueden ejercer el oficio de curanderos y adivinos; los que han recibido señales sagradas de esa elección y han pasado por un periodo iniciático de aprendizaje y manejo de las fuerzas sagradas, que les han dado poderes sobrenaturales. Esos hombres religiosos, especializados en prácticas de externamiento del espíritu, intérpretes de sueños y conocedores de las plantas sagradas reciben, entre los nahuas y los mayas, diversos nombres de acuerdo con subespecializaciones y con las distintas lenguas, aunque predomina en ambos grupos el de "nagual"; pero podemos llamarles chamanes, término siberiano que ha adquirido ya un sentido universal, por hallarse dicha especialidad religiosa en innumerables religiones antiguas y actuales.[4]

El camino más fácil, rápido y directo para lograr el trance extático es la ingestión o aplicación de plantas psicotrópicas; esas plantas, por tanto, fueron y son consideradas divinas. En las plantas sagradas y los hongos residen, para el indígena, deidades que pasan a integrarse al hombre que los ingiere, sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios sagrados. Pero si son asimilados por alguien que no sepa manejarlos y que no esté preparado anímica y ritualmente para el contacto con lo sagrado, su poder puede ser mortal, como el del rayo y el de la serpiente. El uso de esas plantas entra, por lo tanto, en el campo del ritual, y su manejo está, al parecer exclusivamente, en manos de los chamanes, calificados por los mayas y los nahuas como "los que saben ver", "los vivos", "los sabios", "los que tienen el cerebro abierto".[5]

[3] De la Garza, *op. cit.*, p. 17.
[4] *Idem.*
[5] *Ibidem*, p. 19.

Con respecto a las plantas sagradas, no voy a hablar aquí de los aspectos botánicos, la clasificación científica, los compuestos que contienen y los efectos que producen en el cerebro. Únicamente destacaré algunos datos bioquímicos que ayudan a entender su significación religiosa.

Las plantas sagradas causan cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad. Pueden provocar despersonalizaciones. Sin pérdida de la conciencia, el sujeto entra a un mundo de sueños que, frecuentemente, parecen más reales que el mundo normal. Es común que los colores cobren una brillantez indescriptible y los objetos pierdan su carácter simbólico común para asumir otros significados.[6]

Al determinar la estructura química de los principales alucinógenos contenidos en los hongos *teonanácatl,* se encontró que estos compuestos están muy relacionados con sustancias naturales del cerebro, como la serotonina, que tiene un papel muy importante en la regulación de las funciones psíquicas.[7]

Entre las plantas que usaron los nahuas y los mayas hay varias de reconocido poder alucinógeno. Otras que parecen tener propiedades psicoactivas porque se dice que adormecen, o quitan el dolor o emborrachan, pero que no han sido identificadas botánicamente o cuyos componentes químicos no han sido estudiados, y otras más que son utilizadas para curaciones y de las cuales no hay referencias a sus poderes psicoactivos, pero que pertenecen a conjuntos botánicos de plantas psicoactivas. Las que fueron y son utilizadas para comunicarse con los dioses, tanto en ceremonias chamánicas como en otros ritos, son generalmente alucinógenas; las que provocan sueño, parecen ser sedantes (tranquilizantes, hipnóticas y anestésicas), y las que quitan el dolor son tal vez plantas narcóticas (analgésicas).[8]

Las fuentes mencionan varias plantas que se usaban para envenenar, causar la enfermedad y la muerte, pero pueden ser las mismas, ya que muchas plantas alucinógenas, narcóticas, sedantes o estimulantes son también venenosas, pues en general las plantas medicinales son tóxicas y pueden ser mortíferas; todo depende de la dosis. Asimismo, los alucinógenos, el alcohol y el tabaco son también narcóticos, pues después de sus fases estimulantes, terminan por producir un estado depresivo en el sistema nervioso central.[9]

[6] Richard Evans Shultes y Albert Hofman, *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 13-14.

[7] Shultes y Hofman, *ibidem,* pp. 22 y 23. Véase también Peter T. Furst, "The Ritual Use of Hallucinogens in Mesoamérica: The New Evidence for Snuffing from the Preclassic and Early Classic", y "Symbolism and Psychopharmacology: The Toad and Earth Mother in Indian America", en *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.

[8] *Drogas ilegales: una crisis internacional,* Servicio informativo y cultural de los Estados Unidos, 1985.

[9] Shultes y Hofman, *ibidem,* pp. 10-15.

El uso de hongos, plantas y animales psicoactivos fue común en los ritos nahuas y mayas. Esas prácticas continuaron durante la época colonial y fueron muy perseguidas por los españoles, gracias a lo cual tenemos múltiples datos sobre ellas. Las hallamos en la actualidad en muchas comunidades indígenas, no sólo nahuas, sino de distintos grupos mesoamericanos, como mixes, zoques, mixtecos, matlatzincas, mazatecos, huicholes, tepehuanos, tarahumaras y yaquis.[10]

Los alucinógenos y el tabaco se emplean fundamentalmente en los ritos chamánicos, y las bebidas embriagantes son esenciales tanto en los rituales públicos como en los privados de adivinación y curación.

Muchas plantas sagradas de los nahuas estuvieron en la antigüedad relacionadas con el dios Tláloc porque nacen en tiempo de lluvias; así, se asocian siempre con el agua y la humedad. Además de emplearse para provocar el trance extático tienen un importante papel terapéutico para aliviar el dolor en diversas enfermedades, sobre todo en las consideradas de tipo acuático, que se creía eran enviadas por Tláloc. Son enfermedades de origen "frío", como la gota, hinchazones, males de la piel y otras.[11]

Las principales plantas sagradas que los nahuas y los mayas usaron y usan ritualmente fueron las siguientes: los *teonanácatl*, nombre que recibían diversos hongos alucinógenos, entre los que está el *Psilocybe mexicana* (figura 1). Otro hongo aluci-

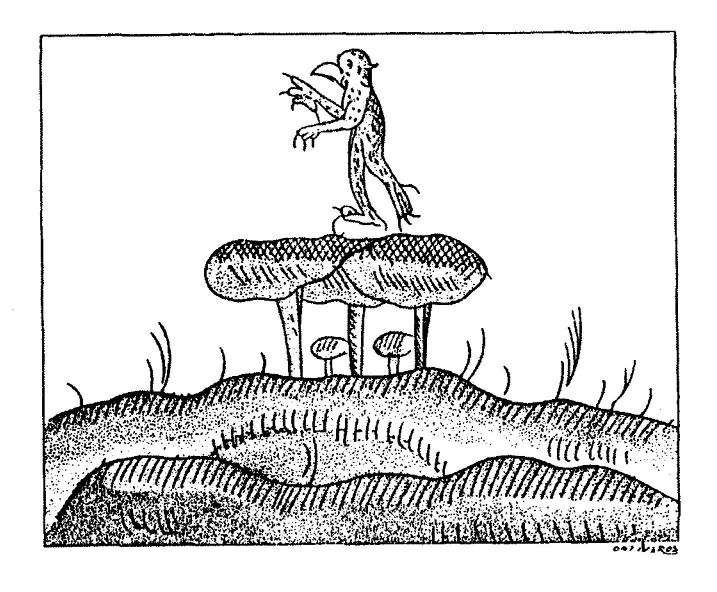


Figura 1. Nanácatl. *Códice Florentino*, Libro XI, dibujo 516.

[10] De la Garza, *op. cit.*, p. 109.

[11] Bernardo Ortiz de Montellano, "Las hierbas de Tláloc", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, IIH-UNAM, México, 1980, pp. 296-297.

nógeno fue el *tzontecomananacatl, Amanita muscaria,* que parecen haber empleado los mayas de las Tierras Altas, desde el periodo Preclásico, llamándolo *stantilok, kakuljá icox,* "hongo del rayo", *iztel ocox,* "hongo diabólico" y *xibalbay ocox,* "hongo del inframundo".[12]

Los hongos alucinógenos se emplearon en la época prehispánica tanto en ritos dedicados a los dioses como en ceremonias chamánicas y en banquetes de los mercaderes y de los señores. Por su mal sabor, se acompañaban de bebida de cacao y miel, costumbre que pervive hasta hoy. Se ingerían al terminar los banquetes y, después del trance, se comunicaban unos a otros sus experiencias; el dueño de la casa terminaba la ceremonia haciendo ofrendas de *ulli,* lo cual traería prosperidad a sus hijos y nietos.[13]

Los señores principales no recolectaban sus propios hongos, como lo hacían los chamanes, sino que los recibían entre los tributos.[14] En los poemas o cantares nahuas se menciona la ingestión social de hongos, por ejemplo:

He bebido vino de hongos y llora mi corazón:
sufro, soy desdichado en la tierra.[15]

Otros hongos se empleaban en las ceremonias chamánicas; eran recogidos al amanecer por los sacerdotes, después de estar toda la noche en oración.

La ingestión ritual de hongos alucinógenos pervive hasta hoy en diversas comunidades nahuas, como algunas del estado de Veracruz y del Estado de México.[16] Tiene el mismo significado que tenía en la época prehispánica: desprenderse del cuerpo para acceder al ámbito de los dioses y así poder diagnosticar enfermedades y encontrar personas y cosas perdidas. Las deidades de los hongos se aparecen como hombrecitos que revelan lo que el consultante quiere saber.

Existen tres importantes plantas alucinógenas en el ritual náhuatl y maya: el *peyotl* o peyote, cactus *Lophophora williamsii,* que importaban del norte, ya que era "manjar de los chichimecas", como dicen las fuentes[17] (figura 2); el *ololiuhqui,* semilla del

[12] Coto, Fray Thomás, *Vocabulario de la lengua cakchikel,* edición de René Acuña, IIF-UNAM, 1983, México.

[13] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* edición de Ángel María Garibay, 4 vols., Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 8-11), vol. III, pp. 39-40.

[14] Hay varias fuentes en las que se habla de cómo obtenían los señores los hongos: Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España,* UNAM, 1959, vol. I, p. 396; Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*; *Relaciones geográficas del siglo XVI,* 8 vols., edición de René Acuña, UNAM, México, 1982-1986, vol. II, p. 145.

[15] Ángel María Garibay, *Poesía náhuatl,* 3 vols., IIH-UNAM, México, 1964, 1965, 1968; "Cantos de Angustia. Segunda serie", vol. II, p. 55.

[16] De la Garza, *op. cit.,* II, p. 111. Para Veracruz, Reyes, "Una relación sobre los hongos alucinantes", *Tlalocan,* vol. VI, núm. 2, p. 141.

[17] Sahagún, *op. cit.,* III, p. 292.



Figura 2. Peyotl. *Códice Florentino*, Libro XI, dibujo 517.

coaxihuitl, "hierba de la serpiente", *Rivea corymbosa*, llamada comúnmente maravilla (enredadera con flores blancas),[18] los mayas yucatecos la denominan *xtabentún*; y el *tlitlitzin*, una maravilla muy semejante al *ololiuhqui*, pero con flores moradas, *Ipomoea violacea*, en maya *yaxce' lil*.[19]

Ellas son plantas sagradas que podemos llamar adivinatorias y curativas, pues fundamentalmente eran usadas para adivinar la causa de las enfermedades y sanar a los enfermos. Los médicos podían dar de beber al paciente las semillas o el cactus molidos y mezclados con agua y, en el estado de trance, el enfermo revelaba cuál era su enfermedad. Pero generalmente, era el chamán quien ingería el alucinógeno para adivinar cuál era el mal, cuál era la causa e incluso identificar al causante, si se trataba de enfermedad por brujería.

También se usaron como medicamentos para curar enfermedades acuáticas, venéreas, calenturas, dislocaciones, sangrados, hinchazones y enfermedades psicosomáticas, como las "náuseas del corazón". Preparaban una pomada con la siguiente receta: arañas, alacranes y ciempiés quemados y hechos polvo, que se amasaban con

[18] *Ibidem*, pp. 292-315, 348.

[19] Eric Thompson, "Hallucinatory Drugs and Hobgobling in the Maya Lowlands", *Tlalocan*, vol. VII, IIH e IIA-UNAM, 1977, México.

tabaco verde, gusanos peludos vivos y otras sabandijas; a esta pasta se le agregaba polvo de *ololiuhqui*. Con dicha pomada, llamada "medicina divina", se untaban el cuerpo y quedaban privados del juicio o bien cobraban valor para ir solos y de noche a los montes; también la usaban para realizar a sangre fría el sacrificio humano y para algunas enfermedades de los niños.[20]

El peyote, el *ololiuhqui* y el *tlitliltzin* son las plantas que en la época colonial se usaron en las ceremonias chamánicas. Las guardaban en unos tecomates, junto con tabaco, idolillos, sapos de piedra (que tal vez aluden a los sapos alucinógenos) e instrumentos para el autosacrificio y para varios otros ritos. Eran muy semejantes a los bultos sagrados de la parafernalia chamánica maya, que incluía también hongos de piedra. Esos tecomates y bultos eran objetos sagrados, por lo que recibían ofrendas.[21]

La ceremonia consistía en fijar un día propicio, de acuerdo con lo que se quería saber: causa de enfermedad, cosa robada, causante de un hechizo, paradero de una mujer adúltera o de una persona extraviada. Se acondicionaba un "santoscalli" u oratorio con enramadas y perfumes; se encendían velas. Luego el *paini* o chamán se encerraba solo y bebía el alucinógeno, preparado por una persona ritualmente pura. Varios otros vigilaban para que nadie hiciera ruido y para escuchar lo que el médico decía durante el trance extático, que era la respuesta a la pregunta del consultante. Las alucinaciones se interpretaban como manifestaciones de las deidades de las plantas, quienes daban la respuesta; se creía que el dios entraba en el cuerpo del chamán, se revelaba ahí en forma humanizada y hablaba por su boca en lenguaje humano. Podía aparecer en forma de enanos, de ángeles, de un negrito (el *tlitliltzin*) o de un anciano (el peyote).[22] Las plantas sagradas también tenían sexo: eran hembras o machos, y podían tener manifestaciones animales: el *ololiuhqui* era un lagarto; el peyote, un venado.[23] Otras plantas y algunos dioses se asociaban a estas plantas, sobre todo Macuilxóchitl o Xochipilli. Incluso hay una flor psicoactiva llamada *macuilxóchitl,* del mismo género que el pericón. En el Museo Nacional de Antropología se conserva una extraordinaria escultura de Xochipilli que parece

[20] Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano, descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, 1698; edición facsimilar, Porrúa, México, 1971, p. 87.

[21] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, pp. 93-94, 102, 235-236, 262; Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", escrito en México, año de 1629, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, pp. 29, 43, 47-51, 124.

[22] Pedro de Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", *en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, p. 379.

[23] Gonzalo Aguirre Beltrán, "La medicina indígena" (*América indígena*, vol. VII, México, 1947), *Reimpresos* del IIA, núm. 10, UNAM, enero, 1978, pp. 123 y 131-132.

estar en estado de trance y que lleva sobre su cuerpo y su pedestal flores y hongos, tal vez alucinógenos (figura 3).[24]

Otro grupo de plantas alucinógenas sagradas lo constituyen el *toloatzin*, el *tlápatl*, el *mixitl* y el *nexéhuac*, que pertenecen al género *Datura* (*inoxia*, *stramonium*, *discoflor* y *ceratocaula*, respectivamente), arbustos con grandes flores en forma de copas. A veces se las llama a todas toloaches (ya que los indígenas son ajenos a las clasificaciones científicas), pero cada una de ellas recibía su nombre náhuatl.[25] Los mayas de Guatemala llamaron al *tlápatl matul* o la "ponzoña", y los mayas yucatecos, *tohk'u*.

El grupo de las *Datura* se usó principalmente para preparar medicamentos, con múltiples y complejas recetas. Pero también se empleó ritualmente: después de ayunar todo el día, purificaban la casa y comían los toloaches para encontrar cosas perdidas. Asimismo, se usaron como somníferos poniendo las hojas bajo la almohada, y los brujos y brujas los daban a oler o ponían en gran cantidad bajo la almohada para hacer perder el juicio por largo tiempo; se dice que las indias de Mérida lo echaban en el chocolate para atarantar a sus maridos.[26] Sobre los efectos de las *Datura*, dice Vetancurt: "...si estas pepitas se dan en vino o en agua emborrachan, y adormecen los miembros, y si se añade cantidad, el que la toma queda veinte y quatro horas dormido, y para despertar se le pone vinagre en las narices o ceniza en la frente; pero si cargan la mano duermen para siempre".[27]

De familia cercana a las *Datura*, pero con sustancias más tóxicas, que pueden fácilmente, después de las alucinaciones, provocar convulsiones y la muerte, es la *tlazolpahtli*, *Brugmansia aurea*, cuyo nombre común es floripondio o furifundio. Se empleaba principalmente para producir sueño, untándola en la frente, mezclada con hiel de golondrina y otras hierbas psicoactivas;[28] pero al parecer no la ingerían, sino que la usaban sólo externamente en curaciones, como en la actualidad: para el dolor de muelas, untada sobre la mejilla; para hinchazones, para fracturas, calenturas y otros males.

Estas plantas crecen cerca de los hormigueros, asociados con el inframundo y, por tanto, con el mal y la muerte.[29]

[24] Gordon R. Wasson, "Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner*, INAH, México, 1966, pp. 89-113.

[25] Gonzalo Aguirre Beltrán, "Las daturas en la Colonia", *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, VI, México, 1950 (Círculo Panamericano de Folklore), p. 493.

[26] Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, p. 279.

[27] Fray Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, pp. 53 y 63.

[28] *Códice Badiano*, Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus Medicinalibus Indorum*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1964, p. 161.

[29] *Ibidem*.



Figura 3. Escultura de Xochipilli, procedente de Tlalmanalco, México.

El *pipiltzintzintli* o *Salvia divinorum*, relacionada con Piltzintecuhtli, dios joven del maíz tierno o Xochipilli, es también una planta de Tláloc, como todas las especies de salvia. Fue una planta psicoactiva que se usó ritualmente entre los nahuas antiguos, en ceremonias de adivinación y para la interpretación de los sueños. También se pensaba que había hembra y macho. Es una de las plantas más mencionadas en los documentos inquisitoriales de la época colonial. Ahí se dice que después de beberla diluida en agua, provocaba alucinaciones; la empleaban para la adivinación amorosa y el diagnóstico de enfermedades.[30]

Una de las plantas sagradas más importantes en el mundo náhuatl y maya fue el *yauhtli*, *Tagetes lucida* o pericón, llamada también San Miguel, flor de Santamaría, yerbanís, yerba de nubes. Pertenece al grupo de plantas de Tláloc. Es conocida como *xpuhuc* entre los mayas yucatecos y como *yiá* entre los quichés.

Es un arbusto de pequeñas flores amarillas perfumadas, que crecen en cerrados ramilletes y surgen en tiempo de lluvias. Las flores secas fumadas parecen tener efectos alucinógenos, pero no hay referencias de un uso adivinatorio de esta planta, sino que fue principalmente medicinal, preparada como infusión, y se empleaba como incienso, quemada con copal. Cura enfermedades femeninas, empacho, diarreas, úlceras, tumores, tos y asma; pero también, quemada, se dice que tiene efectos sobre la mente: aprovecha a los locos, alivia a los dementes y a los atontados por el rayo, y a los esclavos que iban a sacrificar se les arrojaba en forma de polvo a la cara para que perdieran el sentido.[31] Así, sus poderes psicoactivos parecen producirse mejor cuando se quema. Está asociada a la diosa de las yerbas, *Teteo Innan*, patrona de las parteras.

Otra de las yerbas medicinales más usadas entre los nahuas y los mayas es el *Iztauhyatl* o estafiate, *Artemisia mexicana*, a la que Sahagún y otros llaman "los ajenjos de esta tierra".[32] Es una planta psicoactiva porque tiene una sustancia tóxica (tullona) que produce alteraciones cerebrales, que dan lugar a convulsiones y alucinaciones.[33] Su uso fue principalmente medicinal: para tumores, para tocados de rayo, dolor de cabeza, vértigo y otras.

[30] Estudios sobre la relación entre el *pipiltzintzintli* y Piltzintli y Tláloc han sido hechos por Gonzalo Aguirre Beltrán en "La familia de los solanos en el México antiguo" (*Sinopsis*, Establecimiento Colliere, México, 1955). *Reimpresos* del IIA, núm. 10, UNAM, enero de 1978, y Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introd., paleogr., versión y notas, UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1958, pp. 121, 131, 139, 141.

[31] *Códice Florentino (Florentine Codex), General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, 12 vols., traducido del náhuatl al inglés, con notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, School of American Research and the University of Utah, Sante Fe, Nuevo México, 1950-1969, Libro 2, 115. Sahagún, *op. cit.*, I, p. 121.

[32] Sahagún, *op. cit.*, p. 183; *Códice Florentino*, Libro II, p. 200; Hernández, *op. cit.*, I, p. 221.

[33] Xavier Lozoya, Comunicación personal.

La *tzompanquáhuitl*, *tzité* (quichés) y *chakmolché* (yucatecos), *Erythrina choraloides* o colorín, se empleó y se emplea entre los mayas para el ritual chamánico de adivinación. Las flores rojas del árbol son comestibles pero las semillas son altamente tóxicas y contienen sustancias alucinógenas. No hay ningún dato de que hayan sido ingeridas para provocar el trance extático, aunque los quichés actuales las echan en alcohol del que luego beben un poco en los ritos de iniciación de los chamanes, llamados *chuchkajau*.[34] Éstas son las semillas usadas por los adivinos del *Pópol Vuh*, Ixpiyacoc e Ixmucané; hay referencias de que se siguieron usando de la misma manera en la época colonial, y los chamanes quichés actuales conservan la misma tradición.

Otro grupo de plantas psicoactivas son las que ingerían o fumaban los señores nahuas al terminar sus banquetes, al lado de los hongos alucinógenos. Quizá esta costumbre tuvo algún sentido ritual, pues al salir del estado de trance se hacían ofrendas a los dioses; pero si es así, ese sentido fue sólo la vivencia del externamiento del espíritu para la comunicación con lo sagrado, sin el fin práctico que tuvo la ingestión de los alucinógenos en las ceremonias chamánicas, que fue, como he señalado, diagnosticar enfermedades y adivinar.[35]

Los hongos y plantas psicoactivas que usaban los señores se mezclaban generalmente con el cacao, que se bebía al terminar el banquete, o bien se pulverizaban para ser fumadas, en combinación con tabaco y con resinas olorosas como el liquidámbar. En los poemas o cantares nahuas se habla de esos placenteros finales de reunión, mencionando los efectos de las flores, que Garibay traduce como narcóticos, aunque parecen haber sido alucinógenos. En un monólogo, dice Nezahualcóyotl:

...yo bebo flores que embriagan
ya llegaron las flores que causan vértigo
son flores de placer que se esparcen...
Con bellas flores narcóticas
se tiñe mi corazón.[36]

Esas flores eran la *Poyomaxóchitl* o *poyomatli*, flor del árbol *Cacauaxóchitl*, *Quararibea funebris*, gran árbol tropical con flores blancas; la *tecomaxóchitl*, *Solandra guerrerensis* o copa de oro, una planta muy cercana a las *Datura*, que

[34] Ruth Bunzel, *Chichicastenango*, ed. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, 1981, p. 344.

[35] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 151. Véase Juan Bautista Pomar, *Relación de Tezcoco*, edición facsimilar de 1891, con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1975, p. 35. Véase también Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 18; vol. III, p. 19; vol. III, p. 11; vol. II, p. CXXII.

[36] Garibay, *op. cit.*, vol. III, p. 11.

contiene alcaloides alucinógenos, como la escopolamina, y la *quetzalaxochiatl* o *Nymphea ampla*, lirio acuático, que también fue planta sagrada en Egipto, China, la India y el Tibet. Dice un poema:

Ya se embriagó con la flor del agua preciosa:
lo ha impregnado totalmente.[37]

La última planta sagrada para los mayas y nahuas que quiero mencionar, es precisamente la más importante. Los nahuas decían que "ahuyenta a la misma muerte" y los mayas la llamaron "El gran-señor-de-las-dolencias". Se trata del *picietl* o tabaco, *Nicotiana rustica*; *noholkik'uts* o *may* entre los mayas.[38] Se usó también ritualmente la *Nicotiana tabacum*, pero la principal fue la *rustica*, que es la más fuerte. Ambas pertenecen a las *Solanaceae*, como las *Datura*, y alteran también la percepción, pues contienen escopolamina, como todos los géneros de esta familia. La palabra *tabaco* viene de Las Antillas, donde los españoles tuvieron su primer contacto con esta planta, a la que denominaron "hierba sagrada" por sus múltiples virtudes (figura 4).

El calabazo con *picietl* fue uno de los objetos rituales más importantes, tanto en los templos como en la parafernalia chamánica, pues la planta fue considerada la medicina sagrada por excelencia, por tanto, el *picietl* fue una deidad.



Figura 4. Picietl. *Códice Florentino,* Libro XI, dibujo 512.

[37] *Ibidem*, p. 33.
[38] Véase De la Garza, *op. cit.*, pp. 95-100.

Se usó como pomada; bebido en infusión, solo o mezclado; en lavativas; combinado con cal (*tenexyetl*) para masticarse (como la coca andina); fumado en cañutos de caña y aspirado en polvo por la nariz, entre otras formas. Se dice que da energía, quita el dolor y el cansancio, estimula el aliento vital y cura todas las enfermedades; por ello, fue la planta sagrada por excelencia. Todas esas cualidades derivan de sus propiedades narcóticas, que permiten también adormecer serpientes, hormigas dañinas, brujos, etcétera.

Otro uso ritual del tabaco fue como receptáculo de la presencia de los dioses: entre los objetos sagrados de los templos, había *picietl* molido para que los dioses dejaran ahí la huella de su presencia, en forma de las patas de algún animal, en especial de un águila.[39]

Además, en las reuniones de los poetas y nobles, como hemos dicho, se fumaban cañutos de tabaco con plantas alucinógenas, al tiempo que se bebía el cacao mezclado con flores psicoactivas; ello significa que el tabaco no sólo tenía un uso ritual y medicinal.

El empleo ritual y social del tabaco no se perdió con la conquista española; continuó durante toda la Colonia y se mantiene hasta hoy en las comunidades indígenas. Se emplea en todas las ceremonias chamánicas; se sigue usando como medicamento para múltiples males; sigue proporcionando fuerza y resistencia contra el cansancio; bebido y fumado, sigue provocando el estado apropiado para comunicarse con los dioses, y sigue constituyendo, al lado del incienso de copal y las flores, el alimento impalpable de los seres divinos. Además, tiene todavía un importante significado social: en todas las fiestas religiosas y familiares se ofrecen cigarros, generalmente a los hombres y a las mujeres ancianas, conservando alrededor de ello una peculiar actitud ritual, vestigio del respeto religioso hacia esa gran planta sagrada.

En síntesis, en las épocas prehispánica y colonial, los mayas y los nahuas se provocaban el trance extático con el uso de hongos y plantas alucinógenas, y psicoactivas en general (además de los ritos ascéticos y la ingestión de bebidas alcohólicas), para realizar prácticas de curanderismo y adivinación y para comunicarse con las fuerzas sagradas.

El éxtasis causado por psicotrópicos tuvo y tiene un fundamental sentido religioso: se cree que las plantas sagradas son deidades que, al penetrar en el cuerpo humano, liberan el espíritu y lo sacralizan confiriéndole poderes sobrenaturales, como la clarividencia para adivinar los designios de los dioses y encontrar la causa de las enfermedades, la energía curativa, la visión del futuro, la capacidad de ocupar cuerpos de animales o de fuerzas naturales, y de penetrar en los espacios sagrados, como el cielo y el inframundo; asimismo, el espíritu externado puede comunicarse con los dioses y con los muertos, que son, como él, materialidades sutiles.

[39] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Ofic. Tip., de la Secretaría de Fomento, México, 1892, p. 160.

Las visiones inducidas fueron y son consideradas, por tanto, como realidades vividas por los seres humanos, a veces con más intensidad que la vigilia normal. Son distintas dimensiones de la realidad, experiencias de la vida tan auténticas como el estado normal de vigilia, pero con la diferencia de que se consideran aventuras del espíritu separado del cuerpo. Esto significa que, para ellos, una parte espiritual del hombre puede desprenderse temporalmente del cuerpo, sin que ello implique la muerte, y realizar acciones que en el estado corporal son imposibles, como el desplazamiento hacia los ámbitos sagrados del cielo y el inframundo; la comunicación directa con los dioses, los muertos y otros espíritus de hombres vivos; la visión de lugares lejanos, más allá de las montañas y los valles; la anticipación del futuro y el descubrimiento de los actos ocultos de los otros. Esta idea del externamiento del espíritu, basada en experiencias psíquicas distintas a las de la vigilia normal, implica la creencia en una dualidad de la naturaleza humana que es la base de su concepción del hombre, de sus creencias en una existencia más allá de la muerte y, en fin, de su manera de asumirse en el mundo y ante lo sagrado.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Las daturas en la Colonia", *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, VI, México, 1950 (Círculo Panamericano de Folklore).

——, "La medicina indígena", en *América Indígena*, vol. VII, México, 1947, *Reimpresos del IIA*, núm. 10, UNAM, enero, 1978.

——, "La familia de los solanos en el México Antiguo" (*Sinopsis*, Establecimiento Colliere, México, 1955). *Reimpresos del IIA*, núm. 10, UNAM, enero de 1978.

Bautista Pomar, Juan, *Relación de Tezcoco*, edición facsimilar de 1891, con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1975.

Brandon, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

Bunzel, Ruth, *Chichicastenango*, ed. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, 1981.

Códice Badiano, Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus Medicinalibus Indorum*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1964.

Códice Florentino (Florentine Codex), General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, 12 vols., traducción del náhuatl al inglés con notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, School of American Research and the University of Utah, Sante Fe, New Mexico, 1950-1969, Libro 2.

Coto, fray Thomás, *Vocabulario de la lengua cakchikel*, ed. René Acuña, IIF-UNAM, México, 1983.

Drogas ilegales: una crisis internacional, Servicio informativo y cultural de los Estados Unidos, 1985.

Evans Shultes, Richard y Albert Hofman, *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Furst, Peter T., "The Ritual Use of Hallucinogens in Mesoamérica: The New Evidence for Snuffing from the Preclassic and Early Classic" y, "Symbolism and Psychopharmacology: The Toad and Earth Mother in Indian America", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.

Garibay, Ángel María, *Poesía náhuatl*, 3 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1964, 1965, 1968; "Cantos de Angustia. Segunda serie", vol. II.

Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1990.

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, vol. I, UNAM, 1959.

León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introd., paleogr., versión y notas, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, México, 1958.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1892.

Ortiz de Montellano, Bernardo, "Las hierbas de Tláloc", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.14, IIH-UNAM, México, 1980.

Ponce, Pedro de, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Relaciones geográficas del siglo XVI, 8 vols., ed. René Acuña, UNAM, México, 1982-86, vol. II.

Reyes, Luis, "Una relación sobre los hongos alucinantes", *Tlalocan*, vol. VI, núm. 2, pp. 140-145.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, escrito en México, año de 1629, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. Ángel María Garibay, 4 vols., Porrúa (Biblioteca Porrúa, 8-11), México, 1969, vol. III.

Sánchez de Aguilar, Pedro, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Thompson, Eric, "Hallucinatory Drugs and Hobgobling in the Maya Lowlands", *Tlalocan*, vol. VII, IIH e IIA-UNAM, México, 1977.

Vetancurt, Fray Agustín de, *Teatro Mexicano, Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, 1698, edición facsimilar, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 45), México, 1971.

Wasson, Gordon R., "Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner*, INAH, México, 1966.

ANIMALES

LO ANIMAL EN LA COSMOVISIÓN MEXICA O MESOAMERICANA

Yolotl González Torres
DEAS-INAH

Los seres humanos se definen ellos mismos y su lugar en el mundo integrándose u oponiéndose a los otros habitantes del universo. En tiempos antiguos estos habitantes eran esencialmente los animales, con los que establecían diferentes vínculos psicológicos y emocionales. La relación era diferente —quizá en algunas partes aún lo es— entre las aldeas y las ciudades, e incluso más entre gente que habitaba en parajes aislados y dispersos, como sucedía con la mayoría de los pueblos mesoamericanos. Éstos tenían una convivencia cotidiana con los animales salvajes, benéficos y destructores, a los que tenían oportunidad de observar y conocer en sus hábitos. En las ciudades, por otra parte, era más difícil que se acercara un jaguar o un puma, aunque su relación con la naturaleza que las rodeaba era también bastante cercana; la experiencia de las migraciones anuales de aves y los encuentros frecuentes con otro tipo de animales, como el tlacuache, son un ejemplo de ello.

El hombre de las sociedades antiguas (cazadores, pastores o agricultores) consideraba que los animales tenían una relación especial con lo divino, lo que los dotó de un lugar importante en los mitos y en las leyendas; los convirtió también en símbolos de valores y categorías nodales, en representaciones de las ideas fundamentales de la cultura. Estos símbolos nodales sirven igualmente para vincular otros dominios del discurso simbólico, por yuxtaposición y contraste de imágenes de las que los hombres derivan significados, incluyendo a sus deidades, identificándolas con ellas y confiriéndoles valores que dan a éstas a través de la dotación de las partes más significativas del animal, como las garras o manchas del jaguar.

Muchos pueblos pensaban que en tiempos primigenios existía una verdadera intercomunicación entre hombres y animales. Los huicholes dicen que en esos tiempos, sus predecesores míticos eran los *hewi*, animales antropomorfos o, más correctamente, desde el punto de vista de los indios, animales y personas al mismo tiempo (Anguiano y Fürst, 1978); esto es más que decir que hombres y animales se entendían y vivían juntos en armonía. Esta visión de los huicholes prevalecía en toda Mesoamérica, y quedó como reminiscencia en algunos de sus mitos, no sólo en los que se menciona la interrelación, sino también en donde se habla de que los hombres de otras edades fueron transformados en animales, como sucedió en las cuatro eras o soles cosmogónicos mexicas (figura 1) anteriores al actual, en las que los hombres fueron transformados en monos, aves o peces; o cuando los hermanos mayores de los gemelos Hunahpu y Xbalanqué fueron transformados en monos, o cuando los hombres después del diluvio ahumaron el cielo, provocando la ira de los dioses, quienes enojados los convirtieron en perros.

También hay una relación más directa con los animales cuando algunos de éstos se aparean con humanos, llegando casi siempre a considerase antepasados de un grupo o de una tribu. Es tal el caso de la perra que, junto con un hombre, fueron los únicos supervivientes del diluvio y que después, al quitarse la piel, aquélla se convirtió en mujer y en su pareja, y ambos en padres de los nuevos seres humanos, entre ellos los chichimecas. Lo mismo sucede con las mujeres que se aparearon con jaguares y de las que descendieron algunas de las casas gobernantes de los mayas.

Esta cercana asociación con los animales también se muestra en la creencia de algunos pueblos de que una de sus almas es un animal, o de que al morir un ser humano su alma se transforma en animal. También encontramos este tipo de transformaciones en Mesoamérica; por ejemplo en las almas de los guerreros mexicas muertos en la guerra o en el sacrificio, que se convierten en pajarillos, chuparrosas especialmente, que se deleitan volando de flor en flor. Asimismo algunos pueblos del norte de México, como los coras, creen que el alma de un difunto se aleja volando en forma de abejorro.

Hay también un alma externa que puede salir del cuerpo más o menos a voluntad, y lo puede hacer en forma de animal, lo cual es en cierto sentido el equivalente al nahual. Esta creencia se encuentra distribuida en toda el área noreuroasiática, sobre todo en el ámbito del chamanismo, en donde el chamán convertido en ave u otro animal visita el supra o el inframundo. Es muy hermosa la imagen de los niños huicholes volando en forma de pájaros dirigidos por el *marakame* en su viaje hacia Wirikuta, según nos lo describen Anguiano y Fürst (1983: 48).

Muchos grupos mesoamericanos vinculan a un ser humano desde su nacimiento, a un animal, en otras ocasiones esta alma gemela animal es descubierta hasta que se lleva a cabo el ritual de pubertad. A veces el espíritu animal sólo se adquiere mediante ritos

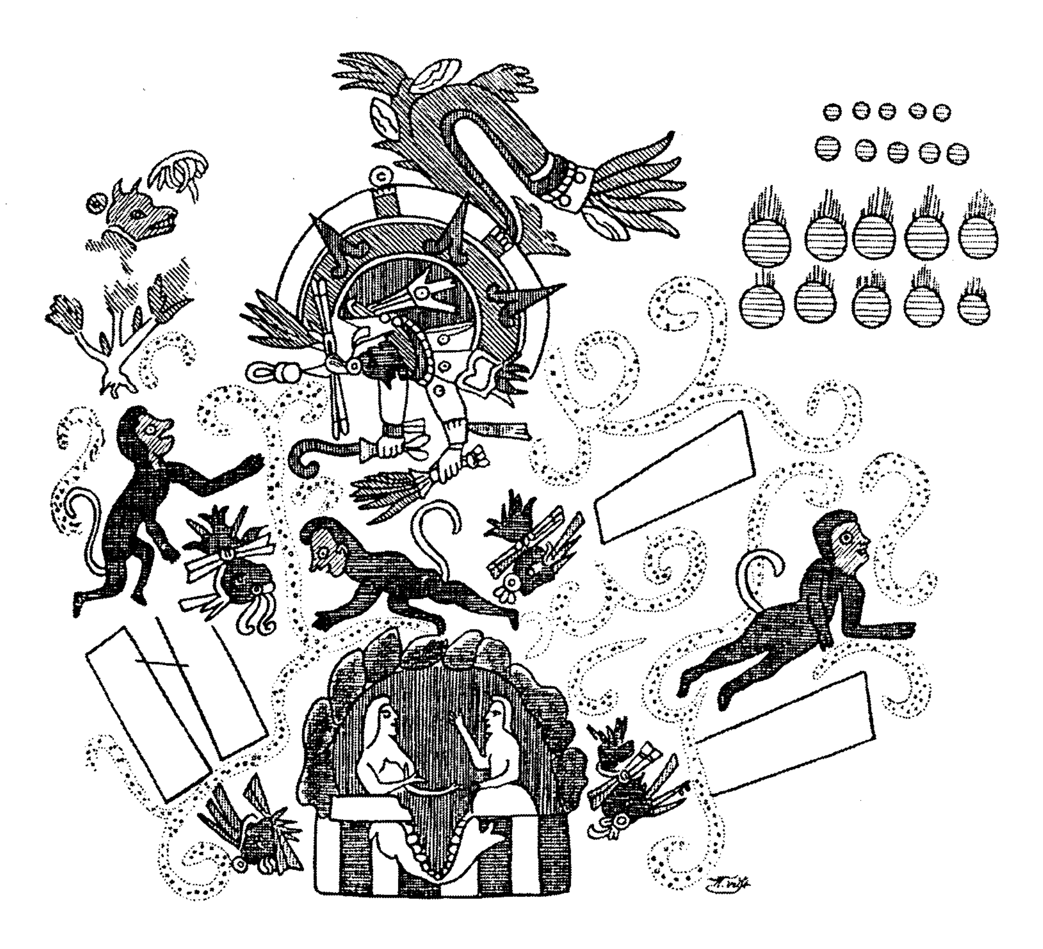


Figura 1. Los hombres se convierten en monos y son llevados por el viento al ser destruido el segundo sol cosmogónico. *Códice Vaticano,* 3738, fol. 6 (Seler, fig. 28, p. 31g).

y prácticas de ascetismo y de purificación, y este espíritu animal da poder al hombre que lo posee, lo que también está asociado con los chamanes y con los nahuales.

Toda la iconografía mesoamericana está llena de figuras de animales que aparecen completos, solos o con algunos de sus elementos, como pueden ser las garras, la cabeza o las orejas, que aportan ciertas características a los dioses o a lo que están transmitiendo. Esta tendencia de tomar como fuente de inspiración las cualidades que tienen o que se atribuyen a los animales es universal. El águila ha sido usada como escudo heráldico prácticamente en todas partes del mundo, significando el poder de elevarse por los cielos, la fuerza y la valentía. La lombriz ha servido como calificativo dado a cualquier persona "arrastrada y asquerosa", mientras que al perro se le caracteriza por su fidelidad. El elefante es un animal que en la India es enormemente admirado, y se cree que es, además de fuerte, inteligente, fiel, etc., por ello uno de sus principales dioses tiene la cabeza de un elefante, y muchas personas cargan un amuleto de este animal considerando que les traerá buena suerte.

Es indudable que son precisamente los animales que comparten el hábitat de determinado grupo humano los que serán tomados como modelos, aunque a veces se recrean animales de los que se ha oído hablar vagamente, pero nunca se han visto; por ejemplo el elefante, que es representado en formas de gran imaginación por los pueblos que lo conocían solamente de oídas, representaciones en las que indudablemente lo que más llama la atención es la gran trompa.

Uno de los aspectos más importantes de la relación de los hombres con los animales está dada por la utilidad que se obtiene de éstos, esencialmente como alimento, ya sea en sociedades cazadoras, pastoras o agricultoras.

En el caso de las sociedades mesoamericanas en las que no había pastoreo y casi no había animales domésticos, la caza debe haber desempeñado un papel muy importante, es por ello que los rituales para la cacería, igual que los agrícolas, ponen énfasis en la necesidad de orden y de cooperación, perdiendo importancia la acción de matar frente a la de alimentar y de crecer, como si el animal de caza tuviera que ser considerado como el alma del rebaño o del cultivo. En ambos casos se destacan los elementos de la regeneración y del ciclo de renacimiento y se establece un reconocimiento de los procesos del universo, frente a los cuales el hombre se encuentra impotente.

El ritual de caza contrarresta el hecho del ser humano que abandona un mundo social de cooperación para penetrar en el mundo no humano de cacería y de matanza. Los rituales sirven para conservar simbólicamente al cazador en el mismo estado social, creando una estructura moral y social de acción y de emoción que asegure al cazador que va a actuar correctamente tanto durante la cacería como al regresar de ésta.

Estos rituales enfatizan la necesidad de cooperación entre el cazador y su presa y confirman que esta cooperación es una parte esencial del orden moral del universo.

Cuando la relación moral y simbólica correcta ha sido creada a través del proceso ritual, se cree que la presa está dispuesta a morir voluntariamente y que su muerte no causará ningún daño, sobre todo no afectará la abundancia de la caza.

Esto se puede ver ejemplificado casi *ad infinitum* no sólo en Mesoamérica, sino en todas partes del mundo donde existen las sociedades cazadoras-pastoras-agricultoras. Uno de tantos ejemplos en Mesoamérica es el del Señor de los Animales o Señor del Monte, que a veces son equivalentes, que son los encargados de cuidar a los animales de los cazadores impetuosos, o de cuidar las almas "tona" o espíritus gemelos de los humanos. Otro es el Gran Venado de los mayas, encargado de que los cazadores cumplan con las reglas de cacería prescritas.

En muchos pueblos del mundo el alma de cierto alimento, generalmente el más importante, por ejemplo el trigo o el maíz, se concibe en forma de animal; así, se dice que entre los europeos el alma del trigo existía en forma de animal, de hombre y del mismo cereal. Se creía que su espíritu permanecía en la últimas espigas que se cortaban, de las que se decía que se les "cortaba la cabeza". Se mataba al espíritu del trigo al quitarle los últimos granos a la espiga, y como un rito de sacralización del trigo se comía al espíritu animal en una comida ritual en la cena de la cosecha.

En algunos pueblos de Norteamérica el espíritu del maíz se concibe ocasionalmente en forma de bisonte o venado (Thomas, 1908: 485).

Entre los huicholes y los grupos étnicos del norte es clarísima la relación no sólo entre el venado y el maíz, sino también entre estos dos y el peyote. El sacrificio y la aspersión de sangre del venado es elemento indispensable para los ritos de fertilidad de este pueblo.

El uso simbólico de los animales en Mesoamérica es sumamente amplio, quizá como en todas las culturas no industrializadas del mundo, pues como se ha mencionado, es la forma de encontrar al otro. Algunos de los signos más importantes son los 20 del tonalpohualli o la cuenta de los días, de los cuales 10 son animales, a saber: 1, ocelotl, 2, águila, 3, zopilote, 9, cipactli, 12, lagartija, 13, serpiente, 15, venado, 16, conejo, 18, perro, 19, mono (figura 2), pero además hay otros tres, que aunque no tienen nombre de animal, parecen tener el glifo, elementos de éste, por ejemplo: ehécatl, cuyo símbolo, la cabeza de Ehécatl-Quetzalcóatl, parece ser una máscara de pato, o quizá de tlacuache, asimismo *quiahuitl* (lluvia) es un objeto con plumas de animal, y de malinalli también podríamos decir que a parte de ser yerba tiene algo de animal. Estos 20 signos además de tener un significado de numeración y de secuencia, llevan muchas otras cargas simbólicas. Un ejemplo es el signo *tochtli*, conejo, único animal dentro de los cuatro portadores de los años —siendo los otros caña, pedernal y casa— que señala el rumbo Sur y el elemento fuego. Por otra parte, el simbolismo de los días conejo representaba lo malo, era bien conocido el dicho "se aconejó", para mencionar que algo iba mal. Asimismo, el conejo se asocia a la luna, ya que se creía ver en este astro la imagen del animal (figura 3). Quizá un tanto relacionados con esto, los dioses del pulque y sus

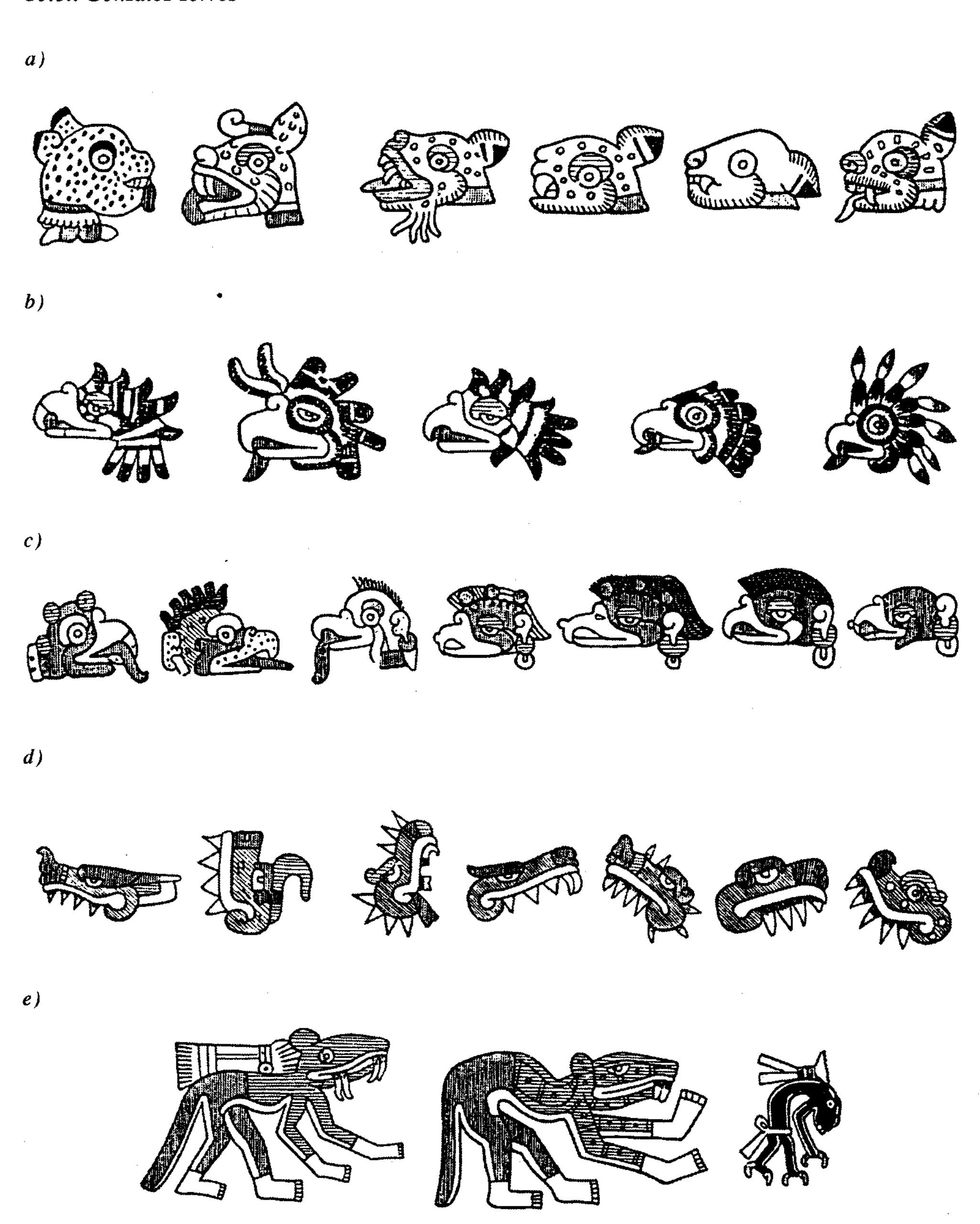


Figura 2. Los animales, signos de los días: *a*) ocelotl, jaguar. *Códice Magliabecchi* (Seller, p. 172); *b*) águila, *Códice Zouche-Nuttal* (Seler, p. 242); *c*) zopilote, aura, *Códices Vaticano B*. y (Seller, p. 241); *d*) cipactli, cocodrilo, Códices *Fejérváry-Mayer* y *Zouche-Nuttal* (Seler, p.288); *e*) lagartija, *Códice Borgia* (Seler, p. 288);



f. serpiente, *Códices Zouche-Nuttal* y *Fejérváry-Mayer* (Seler, p. 292); *g.* venado, *Códices* Zouche-Nuttal *y Borgia* (Seler, p. 211); *h.* conejo, *Códices Vaticano B. y Zouche-Nuttal* (Seler, p. 201); *i.* perro, Códices VaticanoB. y *Zouche-Nuttal* (Seler, p. 178); *j.* mono, *Códices Vaticano B. y Zouche-Nuttal* (Seler, p. 168).

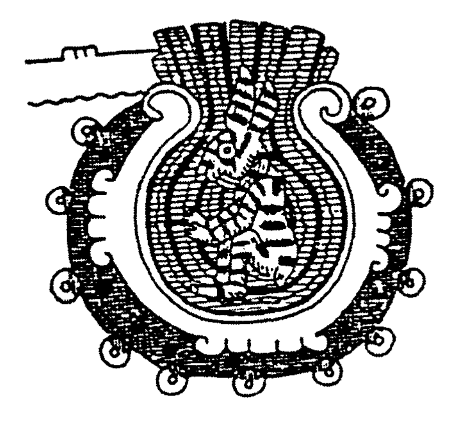


Figura 3. La luna y el conejo, *Códice Borgia*, lám. 55.

sacerdotes se llamaban los conejos, aunque no hay ninguno, no sólo que lleve la máscara de este animalito, sino que lleve en su indumentaria, o en otro sitio, alguna característica de él. En algunos cuentos populares el conejo actúa un poco como *trickster*.

Dentro de las cuentas augurales, hay también 13 volátiles, 12 aves y una mariposa, que deben haber tenido el mismo propósito de numerales y marcadores, que al combinarse con todos los otros elementos del *tonalpohualli*, contribuían a hacer un pronóstico más detallado del destino.

De estos diez signos animales, tres desempeñan un papel muy importante en el simbolismo de los pueblos del altiplano: águila, serpiente y jaguar. Sin embargo, ellos mismos son totalmente polisémicos.

El águila aparece como el nahual de Tetzauhtéotl durante la peregrinación, pero también la diosa Quilaztli se presenta como esta ave a los guerreros, siendo así una diosa guerrera con atributos varoniles (figura 4). Como es bien sabido, los guerreros águila eran considerados los más valientes del reino, tenían su propio lugar de reunión y llevaban a cabo sus propias ceremonias. Los elementos sacrificiales y de culto que llevaban como parte de su nombre *quauhtli*, "águila", como el vaso del águila, el lugar del águila, estaban definitivamente asociados con el sol (figura 5). El águila pues, era un animal solar: cuando Nanahuatzin cayó a la hoguera, inmediatamente

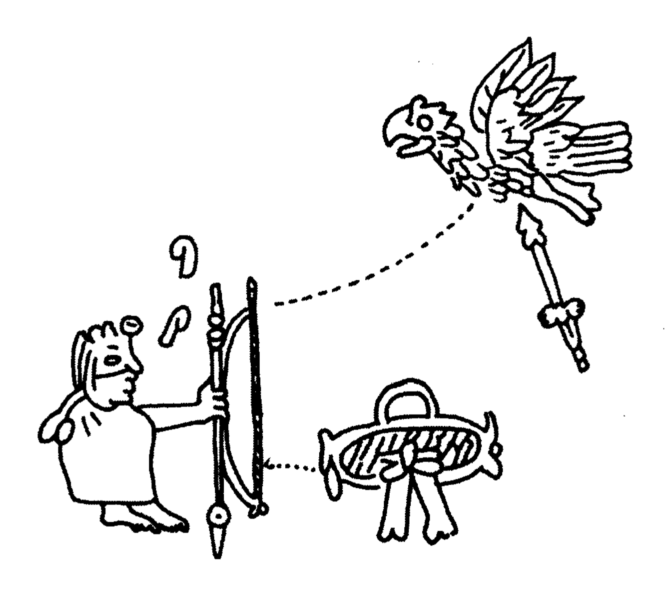


Figura 4. Cihuacóatl, el águila guía en la peregrinación mexica, *Códice Boturini*.

detrás de él se arrojó el águila. El águila, aquí ya no sabemos si como representación del sol o de Tetzauhteotl, indicó el lugar donde debía erigirse Tenochtitlan.

Por otra parte, el jaguar parece ser la contraparte del águila, la representación de los poderes oscuros de la naturaleza, pero también animal fiero, por lo que se le admira, se le teme y se le respeta. Es uno de los pocos dioses que aparece totalmente zoomorfizado: como Tepeyólotl, o "corazón de la montaña", una de las advocaciones de la naturaleza. Entre los mayas aparece como el sol nocturno, sin embargo entre los mexicas no es tan clara esta asociación. Los guerreros jaguar, aunque son mencionados, no parecen tener la importancia de los guerreros águila.*

La serpiente aparece como un símbolo muy difundido entre prácticamente todos los pueblos mesoamericanos. Es posible que las distintas variedades de serpientes tuvieran también connotaciones diferentes, algunas eran muy venenosas, otras eran muy grandes y muy fuertes, etc. Es indudable que había una antiquísima deidad serpiente, posiblemente "emplumada", muy relacionada con la fertilidad y la tierra, que sufrió diversas transformaciones, una de las cuales la convirtió en Quetzalcóatl, aunque no necesariamente en el dios que identificamos como Ce Ácatl Topiltzin. Recordemos que en la peregrinación mexica el cerro mítico del nacimiento de Huitzilopochtli

* Véase el artículo sobre el jaguar en este mismo volumen.

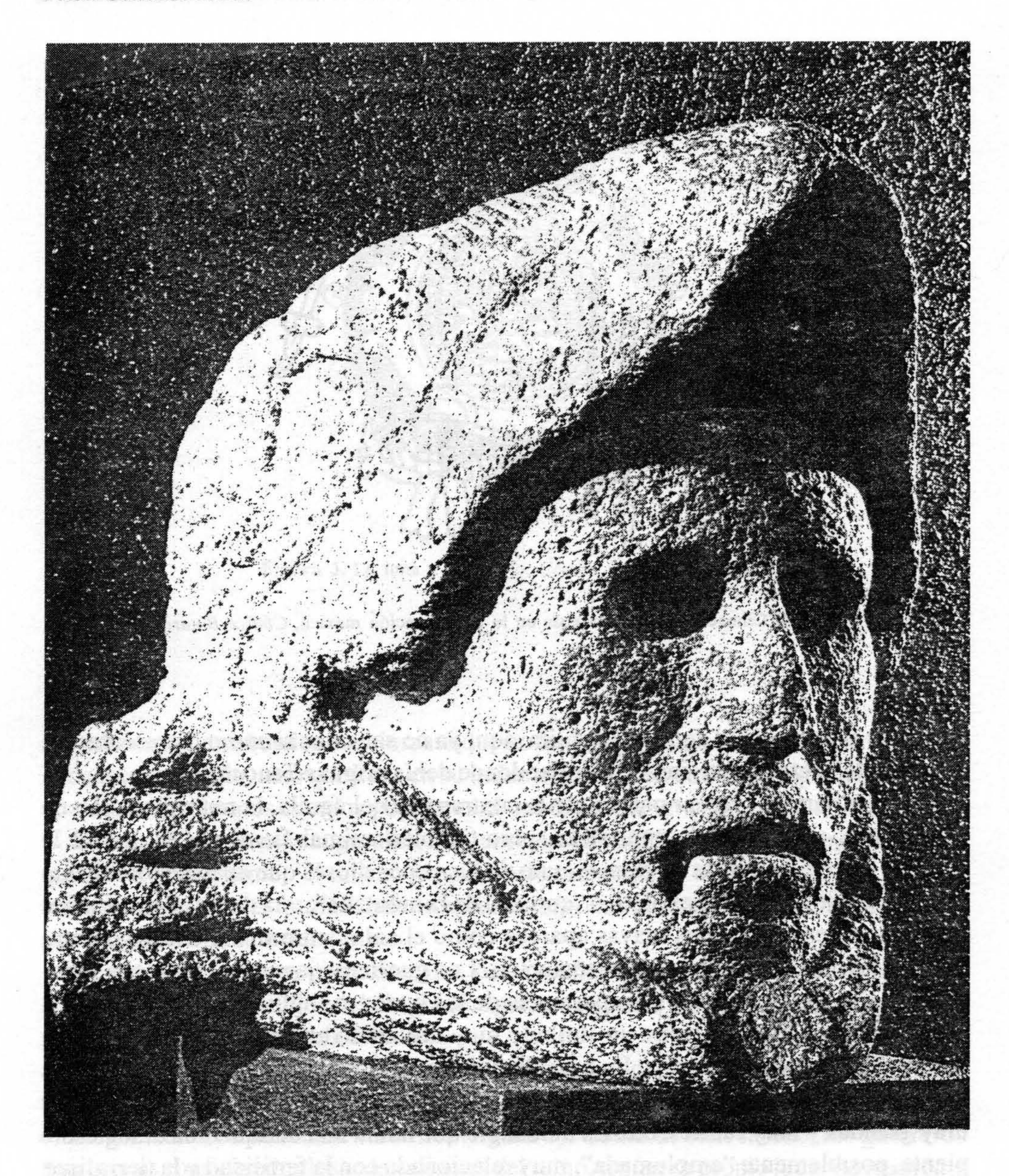


Figura 5. Guerrero águila, escultura mexica.

se llama Cerro de la Serpiente, que había un cerco formado por una serpiente en el Templo Mayor de Tenochtitlan, el *coapantli*, que la "Piedra del Sol" está rodeada por una serpiente bicéfala, que varias de las diosas más importantes llevaban faldas de serpientes y que muchas representaciones de éstas de cuyas fauces salen hombres o dioses. En los códices abundan las serpientes de diverso tipo: partidas por una flecha, como tocados de diosas, comiéndose a diversos animales, como por ejemplo a un conejo, etcétera.**

De este modo, podemos señalar que, aunque los dioses mexicas se caracterizan por su antropomorfismo, hay varios dioses que presentan características zoomorfas. Empezando quizá por el ya mencionado Quetzalcóatl o serpiente emplumada, en su manifestación de serpiente o dragón; Coatlicue (figura 6), "Falda de serpientes", la magnífica escultura con la cabeza formada por dos serpientes encontradas y la falda con estos reptiles entrelazados; desde luego también Tepeyólotl, corazón del cerro, el jaguar, manifestación de Tezcatlipoca; Itzpapálotl (figura 7), la mariposa de obsidiana; Quilaztli, la diosa águila o su transformación en su nahual; Huitzilopochtli, aparece con un casco con la cabeza de colibrí (figura 8), pero casi nunca como el ave misma. Tláloc posiblemente también tiene una máscara formada de diversos animales. Los dioses llamados "conejos" sólo tienen el nombre, pero siempre son representados antropomórficamente. Xólotl (figura 9), es otro dios que aunque se convirtió en axólotl cuando se vio perseguido por el sol para ser muerto, aparece normalmente, también como dios antropomorfo con cabeza de perro. Coyotlináhual, un dios de los amanteca, Huehuecóyotl (figura 10), el dios coyote, Xiuhtótotl (figura 11), el guajolote precioso, ambos advocaciones de Tezcatlipoca.

También en otras culturas mesoamericanas encontramos dioses zoomorfos importantes, como por ejemplo el murciélago entre los zapotecos, la tuza entre los tarascos, entre los mayas la danta y la abeja y el mismo jaguar como antepasado deificado, origen del linaje de varios gobernantes.

En Teotihuacan la lechuza es un importante motivo iconográfico, junto con el jaguar y la serpiente, además es bien sabida la importancia del jaguar entre los olmecas.

Había animales que, además de los seres humanos, eran especialmente sacrificables, como las codornices, a veces los perros y para algunos ritos las ranas. A los perros, sobre todo los bermejos, se les mataba para acompañar al alma del muerto, pues se suponía que la ayudaría a cruzar el río del inframundo. Entre algunos pueblos los venados eran la ofrenda sacrificial preferida. Es interesante hacer notar que entre los mexicas, en el rito llevado a cabo durante el mes de Quecholli en honor de Mixcóatl, las víctimas eran tratadas como si fueran venados que iban a sacrificar; esta substitución de víctimas animales por humanas, se llevaba a cabo también entre otros pue-

** Véase el artículo sobre la serpiente en este mismo volumen.



Figura 6. Coatlicue, escultura mexica.



Figura 7. Itzpapálotl. Mariposa de obsidiana, *Códice Vaticano B.* (3773), fol. 63 (Seler: 46-48).

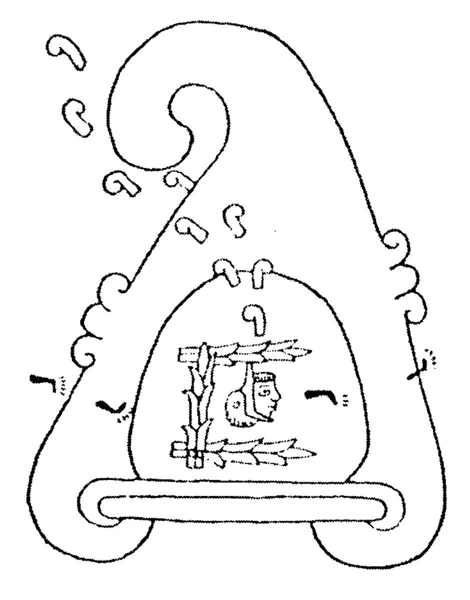


Figura 8. Huitzilopochtli en la peregrinación mexica, *Códice Boturini.*



Figura 9. Xólotl, *Códice Borgia*, lám. 65.



Figura 10. Huehuecóyotl, "Coyote viejo", *Códice Borbónico*, lám. 8.



Figura 11. Xiuhtótotl, "el Pájaro precioso", *Códice Borgia*, lám. 64.

blos, por ejemplo los hawaianos, quienes cuando no tenían para ofrendar a sus dioses unos grandes peces especiales, mataban seres humanos de la misma forma que lo hacían con los peces: con un anzuelo.

Hay varios animales que son mencionados en mitos, como es la perra de la que ya hablamos, que se convirtió en mujer y fue el origen de varios pueblos, entre ellos el de los chichimecas; la hormiga roja que guardaba el maíz en el cerro Tonacatépetl y la hormiga negra en la que se convirtió Quetzalcóatl para robárselo; el tlacuache tan espléndidamente estudiado por López Austin, quien se robó el fuego para dárselo al hombre. La liebre, nombre del dios que intentó flechar al sol cuando este no se movía, y que aparece como *trickster* en muchos cuentos campesinos de origen indígena populares.

Hay muchos nombres de animales que aparecen tanto en los mitos como en los manuscritos y esculturas mayas y mexicas, y los cuales analiza Eduard Seler en su artículo "The animal pictures of the mexican and maya manuscripts", en el cual intenta, entre otras cosas, determinar las especies a las que pertenecen, describiendo sus características. Trata aquí, con gran despliegue de ilustraciones —de las cuales hemos tomado varias en este trabajo— a los mamíferos, las aves, los reptiles y los insectos que mencionamos a continuación: el mono, el murciélago, el jaguar o puma,

el perro, el coyote y la zorra, el cuetlachtli, el tlacuache, el ahuizotl, el conejo y la liebre, el armadillo, el jabalí, el venado, el perico, la cacatúa, el pájaro carpintero, el colibrí, el cuervo, el águila, el aura, las lechuzas, el ave moan, el pavo o guajolote, la codorniz, el faisán, la paloma, la garza, el cocodrilo, la tortuga, la lagartija, las serpientes, las ranas y sapos, los peces, los insectos y gusanos, entre ellos la mariposa, la araña, la hormiga y el escorpión.[1]

Bibliografía

Anguiano, Marina y Peter Fürst, *La endoculturación entre los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1983.

Códice Borgia, vol. I, FCE, México, 1963.

Códice Boturini (Tira de la peregrinación), Colección de documentos conmemorativos del aniversario de la Fundación de Tenochtitlan, SEP, México.

Díaz Mercado, Areli, "Sistema de creencias mágico religioso de los otomíes de San Pablito, Pahuatlan", en *La palabra y el hombre*, nueva época, octubre y diciembre, Veracruz, México, 1988, pp. 38-44.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

Marroquín, Zaleta, "La cueva del diablo", en *La palabra y el hombre*, nueva época, octubre y diciembre, Veracruz, México, 1988, pp. 14-24.

Reeves, Sanday, *El canibalismo como sistema cultural*, Lerna, Barcelona, 1987.

Seler, Eduard, "The Animal Pictures of de Mexican and Maya Manuscripts", en *Collected Works in Mesoamericans Linguistics and Archeology*, ed., Frank E. Comparato, Labyrinthos, Lancaster, California, vol. V, pp. 167-337.

Thomas, Narcoth W., "Animals", en *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edimburgo, Nueva York, vol. I, pp. 485-535.

Walens, Stanley, "Animals", en *The Encyclopedia of Religion*, Chicago, 1986, vol. I, pp. 291-299.

[1] Varios investigadores han incursionado últimamente en el estudio del animal, además de los autores incluidos en este volumen, entre ellos, Carmen Valverde, quien escribió su tesis doctoral sobre el simbolismo del jaguar, Lourdes Navarijo sobre las aves y Guilhem Olivier sobre el venado. Hubo además un número especial sobre el tema en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 35.

EL JAGUAR

Yolotl González Torres
DEAS-INAH

El jaguar en la cosmovisión prehispánica simbolizaba la noche y el poder nocturno. Era el nahual por excelencia, sobre todo de los chamanes y de los hombres de poder, como los reyes y los sacerdotes. En 1946 —cuando todavía abundaban los jaguares—, Covarruvias escribía que los indígenas hablaban de éste con temor sobrecogedor, ya que no lo consideraban en su subconsciente como el animal de alguna especie determinada, sino más bien como un espíritu sobrenatural.

El jaguar, ciertas aves y la serpiente, sintetizaban lo más significativo de la naturaleza y de alguna manera cubrían los órdenes más importantes de los animales: cuadrúpedos o de pelo, los que vuelan o de plumas y los que se arrastran con piel de escamas. Los peces no desempeñaban un papel importante en la cosmovisión mesoamericana.

El jaguar (pantera u onca, figura 1), llamado entre los mayas *balam,* y *tlatlauhqui ocelotl* entre los nahuas, es el tercero en tamaño de los felinos en el mundo y el más grande de los gatos manchados en el mundo. Los machos miden aproximadamente de 1.10 a 1.60 m de la cabeza a la base de la cola, la cual mide a su vez de 52 a 64 cm y la alzada es de 80 cm. Las hembras son un poco más pequeñas. El color del animal es amarillo dorado, con manchas en forma de rosetas irregulares. La cabeza es grande y redonda, sus orejas son pequeñas y redondeadas y su pelo corto y sedoso, la cola está rematada en punta de color negro, el pecho es fuerte y las piernas delanteras poderosamente musculosas. Se mueve en un territorio de dos a cinco kilómetros, aunque se dice que algunos machos son grandes andarines y viajan más de 500 km. La hembra da a luz dos cachorros y a veces tres o cuatro. El periodo de gestación es de 100 días y la madre cuida y alimenta a los cachorros un año o más hasta que pueden cazar solos.

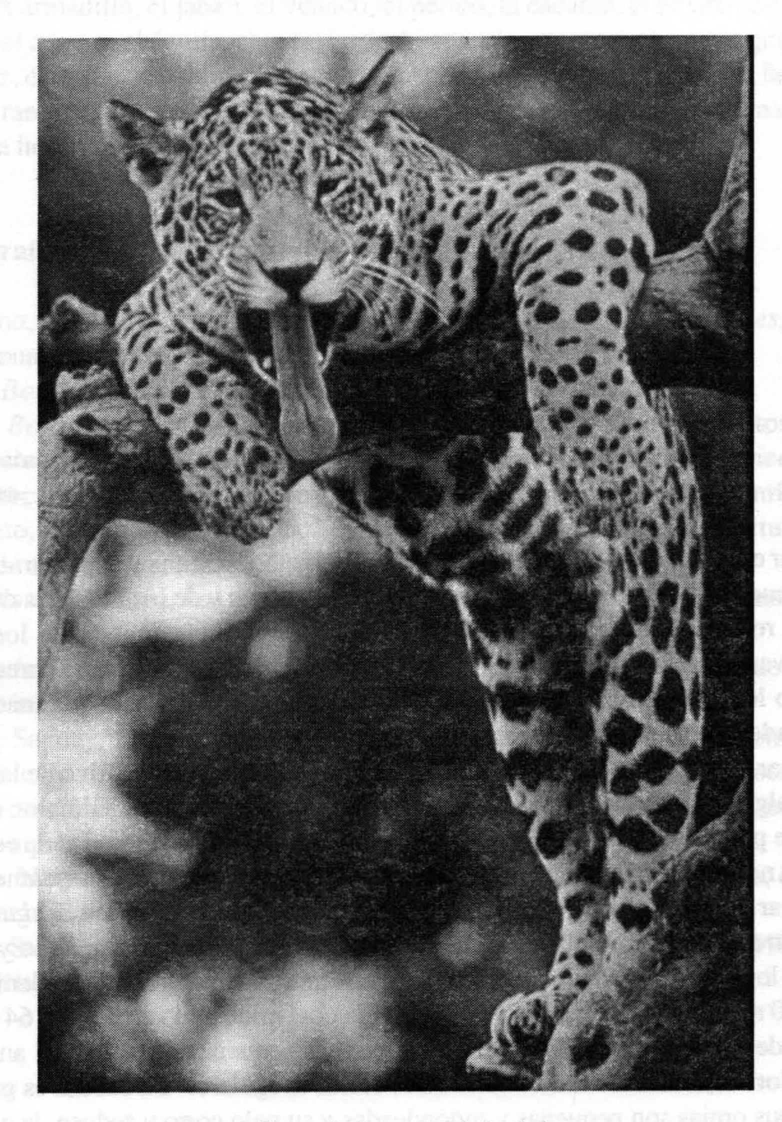


Figura 1. Jaguar, ocelotl o balam.

Es originario de América y su hábitat eran todos los bosques tropicales y también los pastizales húmedos y secos que se extendían en México desde la desembocadura del río Bravo hasta Yucatán y desde las laderas de las montañas de Sonora, por toda la vertiente del Pacífico de la Sierra Madre Occidental. Actualmente vive sobre todo en los bosques del sureste. Es de hábitos nocturnos. Solitario, caza en la noche a toda clase de animales que se pongan a su alcance, especialmente en las cercanías o en las orillas del agua; asimismo es un excelente nadador y frecuentemente pescador, alimentándose de peces, tortugas y lagartos.

Sahagún, al hablar de las propiedades de los animales y en especial de las bestias fieras (V.III, pp. 221-222), decía que el jaguar, al que llama tigre:

> [...] anda y bulle en las sierras, y entre las peñas y riscos, y también en el agua, y dicen es príncipe y señor de los otros animales, y es avisado y recatado y regálase como el gato, y no siente trabajo ninguno, y tiene asco de beber cosas sucias y hediondas, y tiénese en mucho, es bajo y corpulento y tiene la cola larga, las manos son gruesas y anchas, y tiene el pescuezo grueso, tiene la cabeza grande, las orejas son pequeñas, el hocico grueso y carnoso y corto, y de color prieto, y la nariz tiene grasienta, y tiene la cara ancha y los ojos relucientes como brasa, los colmillos son grandes y gruesos, los dientes menudos, chicos y agudos, las muelas anchas de arriba y la boca muy ancha, y tiene uñas largas y agudas, tiene pesuños en los brazos y en las piernas, y tiene el pecho blanco, tiene el pelo lezne y como crece se va manchando, y crécenle las uñas, y agarra, crécenle los dientes y las muelas y colmillos y regaña y muerde, y arranca con los dientes y corta y gruñe, y brama, sonando como trompeta [...]
> [...] come animales como son ciervos, conejos y otros semejantes, es regalado y no es para trabajo, tiene mucho cuidado de sí, báñase, y de noche ve los animales que ha de cazar, tiene muy larga vista, aunque haga muy oscuro y aunque haga niebla ve las cosas muy pequeñas, cuando ve al cazador sin su arco y saetas no huye sino siéntase, mirando hacia él, sin ponerse detrás de alguna cosa, ni arrimarse a nada, luego comienza a hipar y aquél aire enderézale hacia el cazador, a propósito de ponerle temor y miedo y desmayarle el corazón con el hipo, y el cazador comienza luego a tirarle, y la primera saeta que es de caña tómala el tigre con la mano y hácela pedazos con los dientes, y comienza a regañar y gruñir, y echándole otra saeta hace lo mismo.
> Los cazadores tenían cuenta que no habían de tirar al tigre más de cuatro saetas, esta era su costumbre o devoción y como no lo matasen con las cuatro saetas, luego el cazador se daba por vencido, y el tigre luego comienza a esperezarse y sacudirse y a relamerse, hecho esto recógese, da un salto, como volando y arrójase sobre el cazador aunque esté lejos diez o quince brazas, no dá más de un salto, va todo erizado como el gato contra el perro, luego mata al cazador y se lo come.

En esta descripción de Sahagún ya podemos vislumbrar varias de las características que a los ojos de los indígenas lo hacían un animal de poderes sobrenaturales con rasgos asociados a la realeza; entre ellos, que es el príncipe y señor de los animales y que como tal tiene hábitos aristocráticos, como asco de beber aguas sucias y hediondas, llevar una vida muy regalada y que no es para el trabajo. Además, es un formidable cazador solitario, provisto de una excelente vista que le permite distinguir en la oscuridad aun los objetos más pequeños y que tiene poderes hipnóticos hacia sus víctimas, entre las que se incluye al hombre, quien no conoce los secretos para cazarlo.

Sus hábitos nocturnos y su gusto por el agua sugirieron también asociaciones que veremos más adelante.

Por otra parte, las características morfológicas del animal (piel con manchas en forma de flor, poderosas garras, hocico con grandes colmillos, orejas puntiagudas y larga cola con la punta redonda y negra) fueron aplicadas a las deidades y personajes a los que se consideraba con rasgos característicos como fuerza, realeza, valor, poder sobrenatural, oscuridad, etcétera.

De acuerdo con los estudiosos que han revisado el arte maya y mexica, el felino que aparece en esculturas, vasijas y pinturas es el jaguar, con sólo algunas representaciones del puma.

El jaguar parece adquirir especial importancia en las culturas más antiguas, en donde nos da la impresión —por los mitos de varios pueblos, a los que quizá podríamos llamar premesoamericanos, siguiendo a Kirchhoff, y que tienen mucho en común con los pueblos de las selvas sudamericanas— de que había una comunicación total entre seres humanos y animales.

Gerardo Reichel Dolmatoff, antropólogo colombiano, quien ha investigado en varios grupos indígenas de la selva colombiana, en su libro *El chamán y el jaguar*, trata ampliamente estas creencias; incluye de manera especial la de las habilidades del chamán de manifestarse a los vivos en la forma de este animal: "el chamán puede volverse jaguar a voluntad y utiliza la forma de este animal como disfraz bajo el cual puede obrar como ayuda, protector o agresor. Después de la muerte el chamán puede volverse jaguar para siempre, y entonces amigos, de modo benévolo o malévolo, según el caso" (*loc. cit.*, p. 53).

Pero además de asociársele con el "representante mágico religioso de la sociedad", el jaguar se halla a menudo asociado con ciertos elementos y fenómenos naturales como el trueno, el sol, la luna, las cavernas, las montañas, el fuego y también con ciertos animales. A veces, cuando desempeña el papel de "dueño de los animales" y protector de la caza, se le asocia con los rituales de la cacería.

Reichel Dolmatof (1972: 125) encuentra que en ese complejo de transformación hay un incentivo sexual, ya que en muchas de las tradiciones se dice que el jaguar "se comió" a una mujer, pero también que a otras las violó o las raptó, por lo que a veces

procrean una descendencia híbrida que con el tiempo llega a tener rasgos jaguarinos y que, en general, o se trata de hombres-jaguar o de otros grupos tribales, con los que no existían relaciones conyugales institucionalizadas.

Generalmente los chamanes se convierten en jaguares mediante la ingestión de diversas plantas alucinógenas y obtienen poder para hacer el bien y el mal.

En la tribu de los paez, el trueno y el jaguar están asociados (*ibidem:* 59), el niño trueno que se convierte en héroe cultural, fue hijo de una humana y un jaguar. El trueno es un tema central entre sus mitos y está estrechamente relacionado con el espíritu jaguar, el concepto de fecundidad, y con el del chamanismo. El primer jaguar trueno tiene muchos hijos en los que se combinan los rasgos humanos y los felinos. Son criaturitas sumamente voraces desde que nacen. Ya de grandes van a vivir al fondo del lago y se aparecen a la gente exhibiendo sus órganos sexuales y tratando de robarse a las mujeres; también se manifiestan a los chamanes y les ofrecen ayuda. El trueno, por otra parte, se manifiesta al chamán en el lago mediante un rugido semejante al de un jaguar furioso.

En los Andes meridionales también se cree en la existencia de seres parecidos a niños que viven detrás de las cascadas y están asociados al trueno y al arco iris. Cuando se enojan se convierten en jaguares.

Podemos encontrar todas estas creencias, como veremos, expresadas de una u otra manera en las culturas mesoamericanas, algunas de ellas aún vigentes, como la de los nahuales jaguares de los brujos, o la de los chamanes que también ingieren substancias alucinógenas, o la de los chaneques u otros seres que habitan en lugares con agua o en la obscuridad.

Hay que agregar que el jaguar también tiene gran importancia simbólica en los Andes y otra partes de Sudamérica, sin embargo, ése es un tema que no abarca este trabajo.

En el arte olmeca el jaguar aparece de una manera obsesiva; no obstante que son raras las representaciones zoológicas, gran parte de los seres humanos representados en piedra o en barro tienen rasgos felinos; llaman sobre todo la atención los niños con la frente hendida simulando el doblez de la piel de la frente del jaguar, lo cual posiblemente imitaba una característica genética o una deformación hecha a propósito. Es probable que se tratara de niños mongoloides, los cuales tienen rasgos que los hacen semejarse a jaguares; aun en la actualidad estos niños con síndrome de Down son considerados con cierto temor y reverencia en diferentes partes de la república. Estos infantes con aspecto de jaguar o enanos, obsesionaron a los artistas de La Venta, Tabasco, hasta el punto que se convirtieron en el motivo artístico más importante. Se ha especulado, con relación a los niños-jaguar, que éstos eran sacrificados, ya que en muchas esculturas se encuentran personajes sosteniendo niños en los brazos, como ofrendándolos, tal es el caso de la escultura del Señor de las Limas y del altar quíntuple de La Venta, que parece representar una escena de nacimiento, o una

ceremonia en la que intervenían niños pequeños o quizá enanos. Es posible que estos pequeños "monstruos" representaran también espíritus de la selva, a la manera de los chaneques, que se dice infestan la costa veracruzana. También se ha hablado de un mítico niño-jaguar, producto de un matrimonio sagrado entre una mujer y un jaguar, suposición que se basa en la escultura de un jaguar vestido ceremonialmente que tiene relaciones sexuales con una mujer, el niño producto de esta unión resultaría un hierógamo, el cual pudo haber sido considerado el antepasado mítico de los gobernantes olmecas, lo que estaría relacionado con una creencia semejante de los mayas. Estos niños u hombres jaguares tendrían el poder atribuido a estos animales, lo que explicaría también la interpretación de Peter Fürst del jaguar como nahual o *alter ego* de los hombres de poder: chamanes o gobernantes. Este lazo espiritual o la identificación del hombre con el jaguar otorgaba una capacidad única para cruzar las fronteras entre los ámbitos humanos y animales para obtener el poder espiritual total (figura 2).

En el arte olmeca, además de los niños-jaguar, se representaban jaguares con características antropomorfas: enanos con rasgos de jaguares, hombres vestidos de jaguar, etcétera.

Aceptando la asociación del jaguar con la soberanía y el poder, Michael Coe (1972: 5, 11), aclara que la sociedad de los olmecas no era ya "tribal", sino una dinastía real que había tomado el poder en sus manos, por lo que la religión olmeca era un culto real, y el fin principal de su teogonía era confirmar los poderes reales, lo que se hacía en parte mediante el relato del mito de origen en la unción de un nuevo rey; mito de origen que seguramente se relacionaba con el jaguar como antepasado primigenio. Coe (*idem*: 10) basa su argumentación en una pintura encontrada en las cuevas de Juxtlahuaca, en Guerrero, en la que se ve a un guerrero acompañado de un jaguar, y en otra de la cueva de Oxtotitlan, donde un jaguar parece salir de los testículos de un guerrero olmeca. En relación a esta pintura podemos mencionar un mito sudamericano, en este caso específicamente de los kogi, en el que los chamanes se intoxican con una substancia llamada "testículo" o "esperma de jaguar", que es la que les da el poder de transformación (Reichel Dolmatoff, 1972: 65).

La interpretación ulterior de Coe en el mismo texto, es que el elemento felino en el arte olmeca es Tezcatlipoca en su forma más pura, como la deidad del linaje y de la ascendencia real.

En realidad la argumentación de Coe lleva a la misma conclusión: el vínculo del jaguar con las dinastías, en algunos casos como progenitor mítico, en otros como *alter ego*, y en todos como dador de poder místico a sus descendientes, o a los humanos con los que establecía el vínculo; se explica así el derecho a gobernar, a través de su genealogía y/o a través de sus poderes sobrehumanos, así como lo que los hacía más fuertes y más capacitados para la guerra, como una asociación con la caza y con otro tipo de características que se adjudicaban a este animal. Pero el

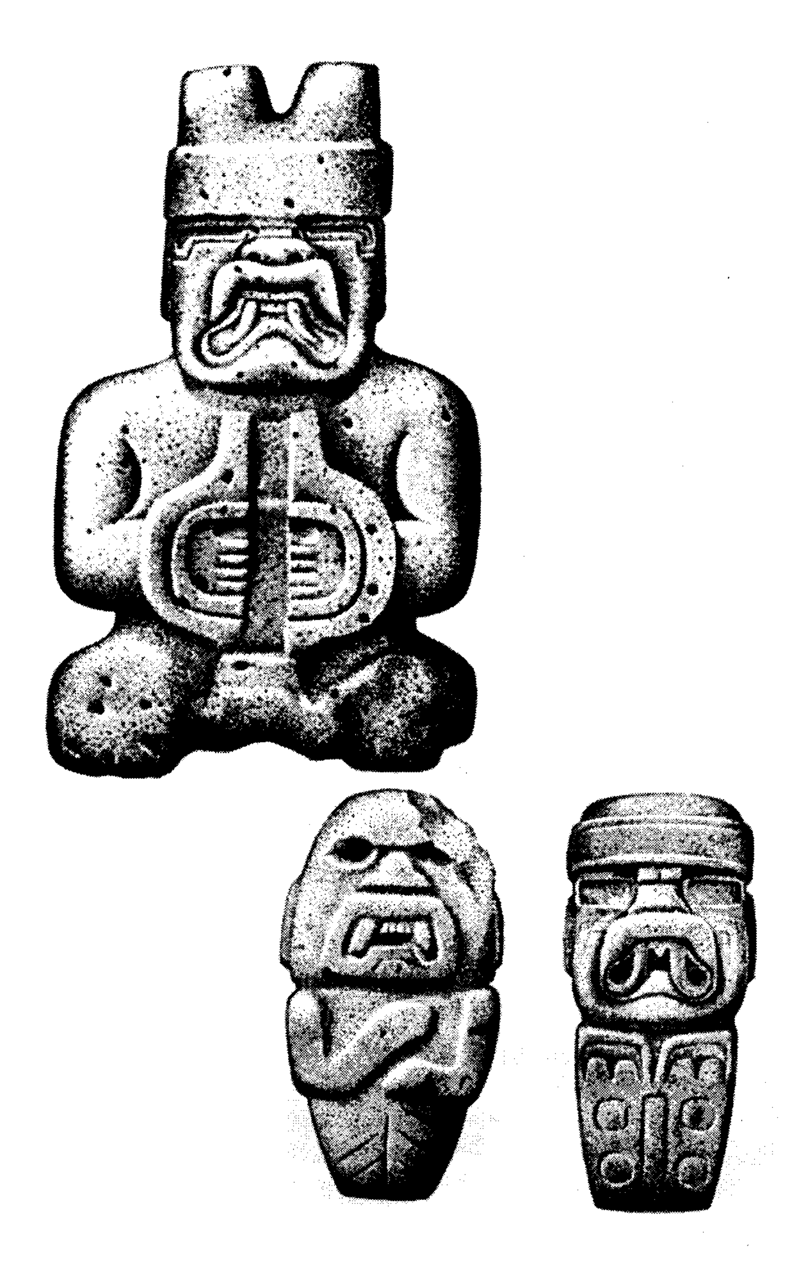


Figura 2. Figura olmeca. Covarruvias.

poder del jaguar era eminentemente nocturno, terrestre, acuático; es por ello que, como veremos posteriormente, entre los mayas se le representa asociado con el lirio acuático, y también Peter Fürst lo asoció con el sapo (como símbolo de transformación), y como originador de cultígenos en Sudamérica, y al cual incluso se le menciona como "la madre de los jaguares". No se debe olvidar también que la tierra o el monstruo terrestre es representado como un sapo en varias tradiciones.

Seguramente que no sólo el jaguar fue considerado un antepasado mítico sino también otros animales, y los descendientes de éstos pudieron entrar en conflicto, sobre todo el relacionado con el robo de mujeres: así, Covarruvias (1980: 113), planteó la posibilidad de que la caída de La Venta se hubiera debido a algún conflicto religioso o político surgido entre el pueblo de la serpiente en contra del pueblo del jaguar, conflicto que constituye el legendario litigio que aparece obsesivamente en la mitología mexicana. La mayoría de los monumentos de La Venta fueron destruidos a golpes hasta dejarlos irreconocibles, y esto explicaría su deliberada mutilación, hecha a expensas de un enorme esfuerzo físico, antes de que lentamente la selva los invadiera cuando el lugar fue abandonado.

Aunque las formas estilísticas variaban, la creencia en una deidad jaguar y un antepasado mítico de ciertos gobernantes parece haber persistido en varias culturas mesoamericanas, sobre todo entre los zapotecas y los mayas. Entre las figuras de Monte Albán llamadas "los danzantes" hay algunos dioses o personajes con rasgos olmecoides, que llevan máscaras bucales y tocado de jaguar. Covarruvias (*ibidem:* 233), remonta el dios Cocijo de los zapotecas al dios jaguar de los olmecas y lo considera un dios jaguar y del trueno. Por otra parte, la llamada Piedra Bazán encontrada en Monte Albán tiene la representación del "Corazón de la tierra" un dios jaguar, de la tierra, que se adoraba en el Istmo, el cual se representa de pie entre el cielo y la tierra flanqueado por columnas con glifos que no se han descifrado aún (*ibidem*: 236). Todavía en la actualidad un motivo del diseño del huipil de tehuana, bordado en máquina, en colores amarillo y negro sobre fondo rojo, se llama de "jaguar" (*ibidem*: 307, figura 3).

La presencia del jaguar en la selva maya se siente casi de manera física; es muy factible que existieran casi las mismas creencias acerca del jaguar entre los mayas y los olmecas, con algunas características propias. Ya Thompson (1979: 354-355) lo había identificado con la noche, la tierra y el agua, así como con el sol nocturno, que trasformado en jaguar, desaparece en un viaje subterráneo por el inframundo; como tal está en el templo de Palenque, en donde el sol en forma de escudo cruzado por cuatro lanzas, se yergue sobre un trono del inframundo formado por una cabeza de jaguar y de serpientes sangrantes. El dios jaguar-sol nocturno también es conocido como G III, nacido en segundo lugar, y cuya figura es llevada por reyes y por nobles sobre el brazo, en el escudo, o en la parte posterior del cinturón. Este dios es asociado a uno de los mellizos del *Pópol Vuh* (Schle, 1986: 50-51; figura 4).

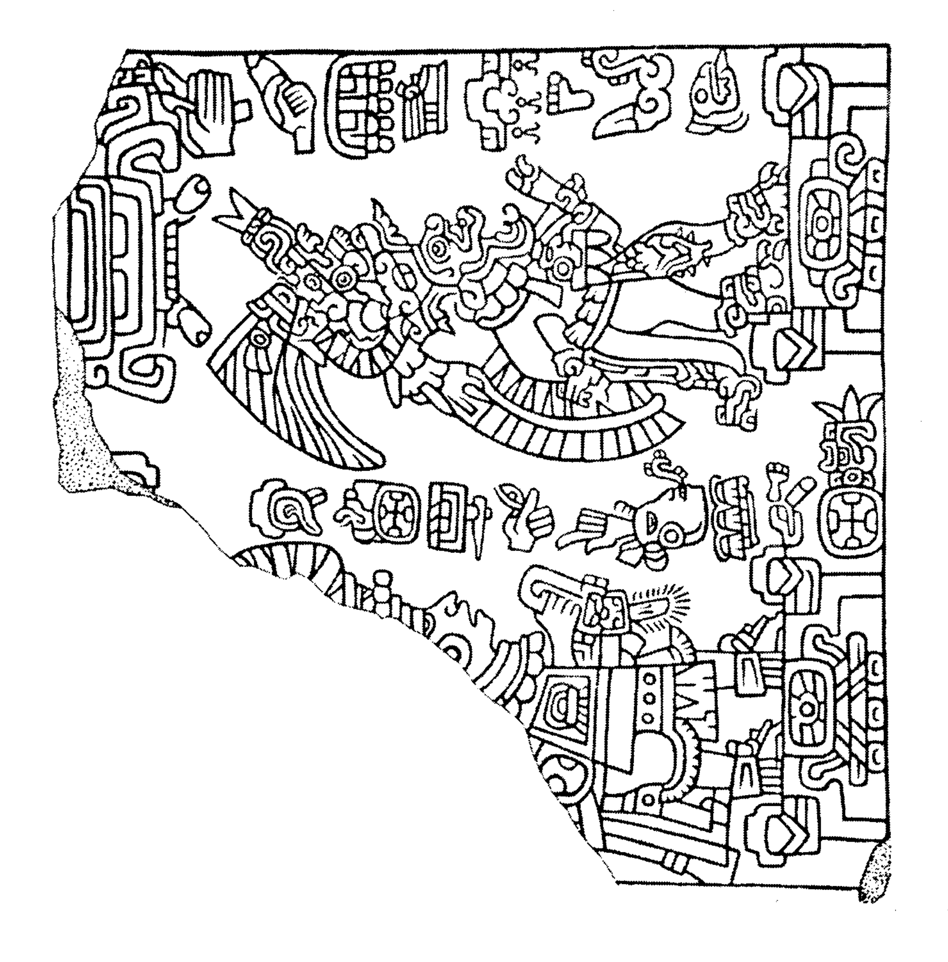


Figura 3. Lápida de *Bazan*. Monte Albán.

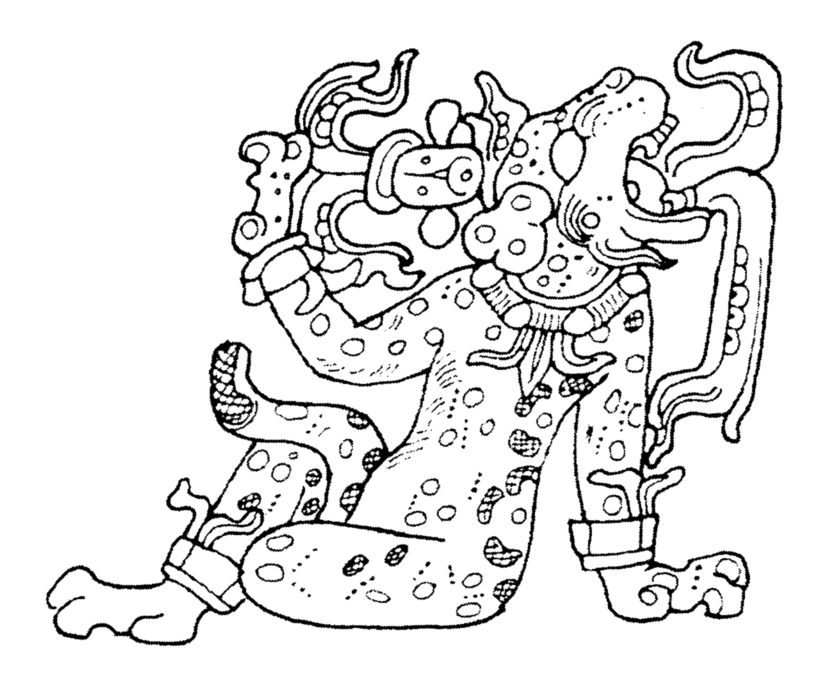


Figura 4. Dios G III. *Schele* (fig. 37, p. 51).

La gran deidad patrona de Tikal es el jaguar, incluso parece ser uno de los nombres de esta ciudad. Como deidad patrona se le ve representado, en el dintel 3 del templo 1, sobre la cabeza del rey Ah Cacaw (figura 5). Es además el origen del linaje, por ello Ah Cacaw lleva en su cinturón y en su tocado figuras de jaguar (Schele, *idem*: 103).

También el fundador del linaje de Yaxchilán es un jaguar u hombre-jaguar: Yat Balam, a quien la Señora Xoc llamó en una ceremonia de encuentro místico que ocurrió en junio del año 724 d.C., a través del rito sacrificial de sangrado de la lengua, ceremonia que se llevaba a cabo en las grandes ocasiones del reino y que se ilustra en un relieve. El marido de la Señora Xoc era el rey Escudo-jaguar, y su hijo fue Pájaro-jaguar (figura 6). En otro relieve, se encuentran representados la Señora Xoc ayudando a su marido Escudo-jaguar a preparase y vestirse para la batalla; ella todavía muestra restos de la sangre que se extrajo de la lengua, y presenta a su marido el escudo en forma de cabeza de jaguar que aquél llevará en la batalla.

En el *Pópol Vuh* (1947: 218 y 219) se menciona que tres de los cuatro primeros ancestros de los quichés se llamaban Balam-Quiché, Balam-Acab, Iqui-Balam, y Mahucutali, los que tenían por dioses a Tohil, Avilix y Hacavitz. Hay un glifo, con el significado fonético /ba/, que es una cabeza de jaguar totalmente realista y que se deriva del nombre maya de jaguar: balam.

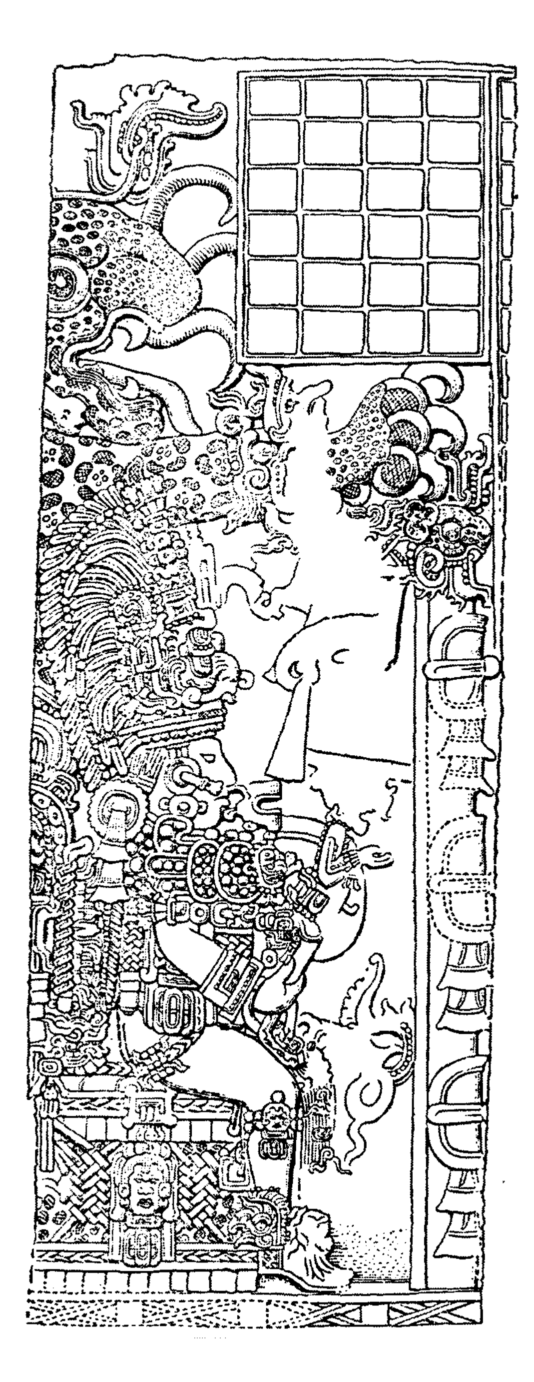


Figura 5. Dintel 3 de Tikal.



Figura 6. Señora Xoc presentando a su hijo Escudo-jaguar, Yaxchilán.

En las vasijas funerarias mayas, el jaguar está frecuentemente pintado como adulto y como cachorro. Como cachorro se encuentra en las poses más inverosímiles, y nos hacen recordar los jaguarcitos (figura 7) de la mitología sudamericana, hijos del primer hombre jaguar, que se dedicaban a hacer todo tipo de fechorías y que nos suenan muy parecidos a los chaneques.

Algunas de las deidades clasificadas por Linda Schele (1986: 31) tienen características de jaguar, o llevan como adorno pedazos de piel de jaguar como es el caso del dios No. 9, o el dios L (figura 8) que sostiene, junto con otra deidad, el trono del sol nocturno de Palenque.

En Teotihuacan también son muy frecuentes las figuras de jaguares talladas en jade o en piedra, modeladas en barro o pintadas en vasijas o murales, en forma de cuadrúpedos, bípedos, colocados en cascos, en tocados de sacerdotes, en instrumentos musicales y como iconos frontales, aunque sobre todo cuando son pintados parecen tener un carácter más lúdico (figura 9). Kubler (1972: 19 y 20), dice que parecen estar llevando a cabo toda una serie de actos de animales amaestrados: caminando, moliendo maíz, oliendo flores, tocando sonajas, nadando, etc. También aparecen hombres vestidos como jaguares y jaguares con indumentarias de red. Hace notar, el mismo autor, que la imagen del jaguar en Teotihuacan siempre está mezclada con otras formas de vida, especialmente con el ojo de ave y con la lengua de serpiente.

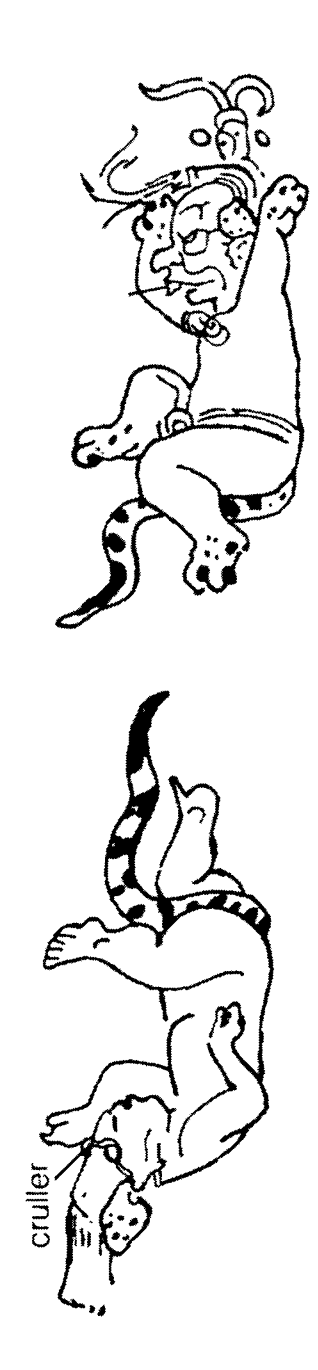


Figura 7. Gios G III como jaguar niño. Schele, fig. 37, p. 51.

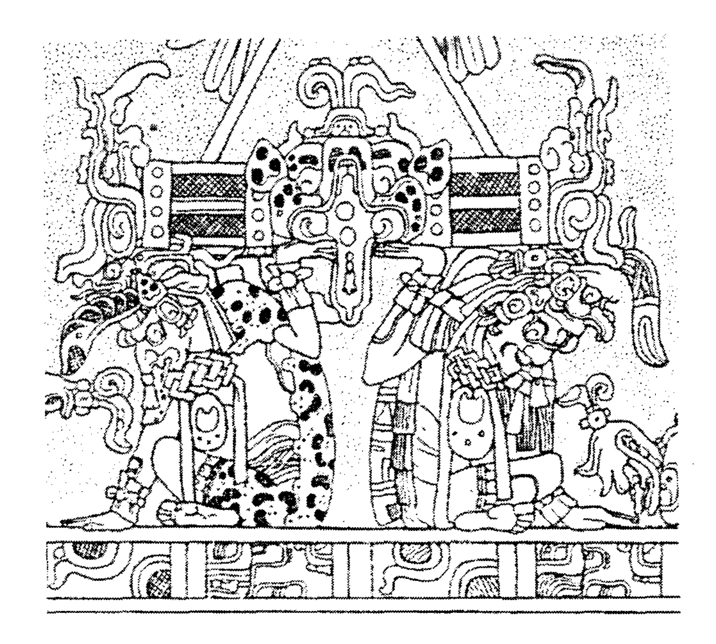


Figura 8. Trono del sol nocturno de Palenque.

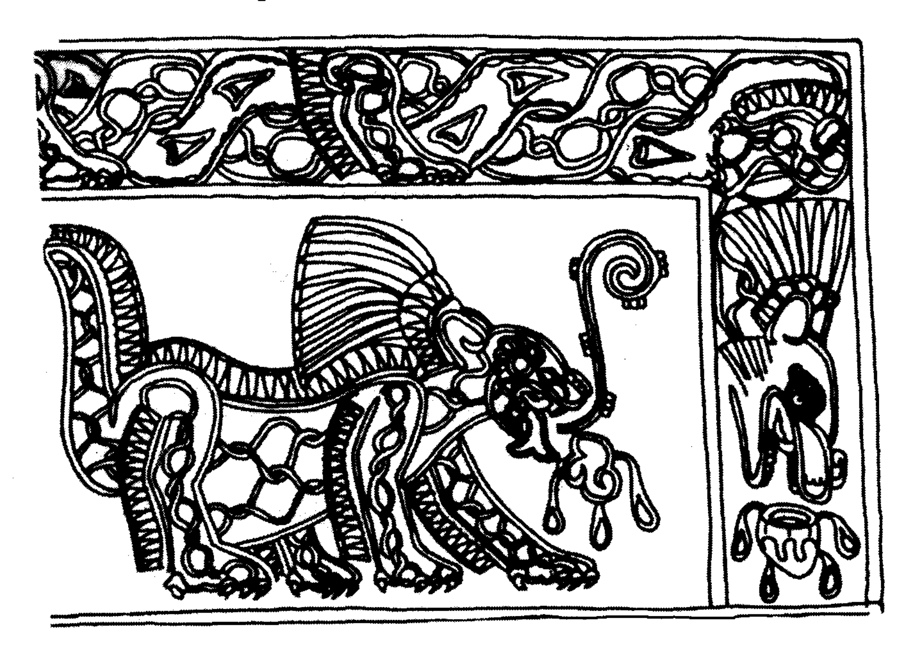


Figura 9. Jaguar en el Talud del Patio Blanco de Teotihuacan (De la fuente, fig. 118, p. 42).

Muchas veces las pieles de los jaguares están adornadas con estrellas. La mayor parte de las imágenes de jaguares son seres humanos que visten sus pieles, en ocasiones toda la piel, incluyendo garras y cola; pero la mayor parte de las veces sólo el tocado de jaguar, siempre combinado con las de ave y serpiente. En algunas ocasiones se encuentra combinado en filas de jaguares y coyotes. Curiosamente no hay ejemplos de águilas y jaguares.

Kubler (*ibidem*: 35 y 42) piensa que el significado del jaguar, así como el de muchos otros iconos, no es el mismo en la Venta que en Teotihuacan o entre los mexicas, ya que hay una gran diferencia de tiempo entre el florecimiento de una y otras culturas y que a pesar de que el conjunto de símbolos son semejantes, seguramente tendrían distinto significado. Afirma que en Teotihuacan el jaguar no se asociaba con la noche, ni con la guerra, ni con los gobernantes, y que los guerreros teotihuacanos generalmente se identifican por un arma que lleva una lechuza. Piensa que las propiedades compuestas por elementos sugeridos por el jaguar, la serpiente y las aves, como elementos de agua, tierra y aire, señalan más bien hacia poderes trascendentes de naturaleza metafísica que a un culto a la guerra y que las combinaciones de distintos animales que se encuentran en el arte de Teotihuacan y aun entre los olmecas, se podrían entender como conjuntos adjetivales descriptivos de fuerzas naturales, más que como dioses o ídolos, y que los usuarios de los trajes con dichos signos podían ser sacerdotes o jefes que asumían diferentes combinaciones de indumentaria para distintos rituales. La función del motivo jaguar, al igual que otros motivos, según Kubler, habría cambiado de significado de una cultura a otra, del concepto de hombre-jaguar al de un espíritu trascendente que combinaba varios poderes animales; después se transformó en un símbolo de guerra, y ya en la época tolteca se convirtió en un símbolo nocturno.

Las conclusiones y los argumentos de Kubler no parecen estar reñidas con las interpretaciones de otros autores, salvo su negación de la asociación del jaguar con la guerra y con la noche, la que no nos parece tener argumentos válidos.

Se dice que los habitantes de Cacaxtla eran olmecas xicalancas; en los magníficos murales de este sitio arqueológico aparecen guerreros jaguar luchando encarnizadamente contra guerreros aves, y en apariencia estos últimos llevando la peor parte.

Por otro lado, ya en Tula y en la toltequizada Chichen-Itzá, nos encontramos muchas representaciones de pumas, jaguares y águilas como símbolos guerreros, posiblemente de fuerzas opuestas y complementarias, seguramente vestigios de antiguos linajes que tenían como antepasados a estos animales. En la *Historia tolteca chichimeca* (1974, F. 21, Ms 46-50, p. 2) se relata que después de salir de Colhuacatépetl (figura 10), los tepilhuan chichimecas ayunaron por cuatro días, después de los cuales "el águila y el jaguar les dieron de beber, les dieron de comer", y posteriormente les fue perforado el *séptum* para hacerlos señores, con el hueso del águila y el hueso del jaguar (*ibidem:* 172). Lo anterior es clara referencia primero a una visita de estos animales en forma



Figura 10. Historia tolteca chichimeca, f. 20, p. 35.

sobrenatural, cuando los guerreros estaban en estados alterados de conciencia por el ayuno, y después confiriéndoles las características de valentía de ambos animales al perforarles con sus huesos el *séptum*. Los guerreros águila y los jaguar se continúan indudablemente entre los mexicas. Recordemos que en el llamado sacrificio gladiatorio o del rayamiento participaban dos guerreros águila y dos guerreros tigre quienes tenían que luchar contra el cautivo. No existe en las fuentes ninguna explicación acerca de la diferencia entre ambas órdenes, aunque sabemos que los guerreros águila estaban más relacionados con el sol, y que su jerarquía era muy elevada (Durán, I: 105-107, 113); pero también es posible que los *ocelome* fueran los guerreros asociados con el sol mismo, pero del inframundo. Esta fusión y complementaridad entre jaguar y águila en relación con la guerra y al mismo sol, la podemos ver en la magnífica escultura de piedra de un ocelotl que tiene en su espalda una *quauhxicalli* o "vasija del águila" (figura 11), recipiente para guardar la sangre del sacrificio.

No cabe duda que los mexicas asociaban al jaguar con el dios Tezcatlipoca, interpretación que Coe (*op. cit.*: 8-9) intenta remontar hasta los olmecas, pero no hay ninguna prueba de la presencia de Tezcatlipoca anterior a los nahuas.

La asociación de Tezcatlipoca con el jaguar se encuentra en el mito cosmogónicos de los soles, en el que Tezcatlipoca es el primer sol, el cual es desplazado por Quetzalcóatl quien de una patada lo arroja al mar, donde se transforma en jaguar.

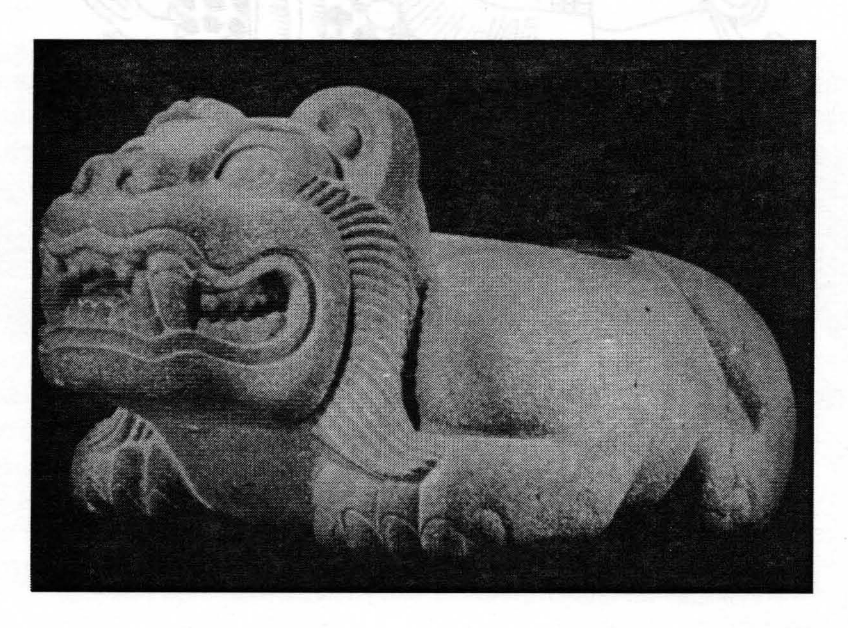


Figura 11. Quauhxicalli. Escultura mexica en piedra.

Una de las advocaciones de Tezcatlipoca (figura 12) es Tepeyolotl, "el corazón del monte", que es representado como un jaguar, regente de la tercera trecena del *tonalpohualli* y el octavo *yoalteuctin* o "señor de la noche". El que esta deidad "corazón de jaguar" esté representada en la cuenta de los días nos hace pensar que es muy antigua, posiblemente relacionada con la deidad jaguar de los zapotecas y aun con la deidad jaguar de la que hemos hablado hasta ahora, una deidad relacionada con el trueno, con la oscuridad y con el agua.

Tezcatlipoca es el patrón del *telpochcalli*, la casa de entrenamiento de los guerreros. Podríamos especular que se trataba precisamente de los guerreros tigre, a diferencia quizá del *calmecac* de donde saldrían los guerreros águila.

Había una insignia de guerrero que se llamaba *ocelotlachicómitl* y que Sahagún describe como "un cántaro aforrado en cuero de tigre, del cual sale un clavel lleno de flores, hecho de plumas ricas" (Sahagún, II: 305). Asimismo una de las mantas usadas exclusivamente por los señores se llamaba *ocelotentlapalli yitic iua ocelotl*, estaba en el medio pintada como cuero de tigre, y tenía por flocadura de una parte y de otra unas fajas coloradas, con unos trozos de pluma blanca hacia la orilla (*ibidem*, II, 297). Entre los trajes de guerrero tributados a los mexicas se encuentran los de los guerreros tigre, como se puede ver en el *Códice mendocino*.

No cabe duda que el jaguar era reconocido por su fiereza y como tal, se asociaba a los guerreros y a la guerra. Sahagún también menciona (figura 13) a unos personajes



Figura 12. Traje de *Guerrero Tigre*, Códice Mendoza, p. 46, lám. E.



Figura 13. *Tepeyolotl.* Regente de la 3a. trecena del Tonalámatl, *Códice Borbónico.*

llamados *nonotzalique*, o *pixeque teyolpachoanime* que dice: "Eran como asesinos, gente osada y atrevida, para matar traían pedazos de jaguar (un pedazo de la frente y del pecho de la piel, la punta de la cola, las uñas y el corazón, y los colmillos y los hocicos), para hacerlos osados, fuertes y espantables a todos y todos los temían y a ninguno le tenían miedo".

Sin embargo, a través de esta descripción no queda claro si se trataba de malhechores con poderes especiales como los protegidos por Quetzalcóatl o si se trataba de guerreros valientes; de cualquier manera, vemos las cualidades que se les daba a ciertas partes del jaguar para conferir valor y temeridad.

Por último, mencionaremos que el segundo de los veinte signos del tonalpohualli, se llamaba *ocelotl* (figura 14), la trecena en la que reinaba se consideraba de mala fortuna para los que en él nacían, se tratara tanto de hombres como de mujeres.*

> Si con su buena diligencia no se remediaban, los que en este signo nacían que por la mayor parte eran esclavos. Cualquiera que nacía, ora fuese noble, ora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas (de este signo), decían que había de ser cautivo en la guerra, y en todas sus cosas, había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres, y aunque fuese hombre valiente al fin vendíase el mismo por esclavo, y esto hacían porque era nacido en tal signo.



Figura 14. El jaguar. Códices Borbónico, Vaticano B y Nuttall (Seler, p. 134).

* Véase la figura 2a en "Lo animal en la cosmovisión mexica o mesoamericana", en este mismo volumen.

Lo mismo decían de la mujer que nacía en este signo, que sería mal afortunada; si era hija de principal sería adúltera y moriría estrujada la cabeza entre dos piedras y viviría muy necesitada y trabajosa, en extremada pobreza, y no sería bien casada porque decían que nació en signo mal afortunado que se llamaba ocelotl.

Los malos efectos de este signo podían ser evitados llevando a cabo una serie de rituales y de penitencias.

Entre los mayas el decimocuarto día correspondía al día IX traducido también como jaguar, pero el día *akbal* "oscuridad", *votan* en tzeltal, que es el tercero del *tzolkin* y equivale a "casa" del calendario nahua, se asocia al jaguar y al *chac bolay*, así como al oeste y al color negro, y sus augurios eran la oscuridad y el jaguar.

Con todos estos datos se puede ver claramente que el simbolismo del jaguar ofrece una fuente inagotable de significados, que nos hablan de profundas raíces en el pensamiento de nuestros pueblos y que, como se ha mencionado, para otros animales todavía sigue vigente en las creencias indígenas, aunque desgraciadamente el jaguar mismo, como otras especies, está en terrible peligro de desaparecer, al menos de nuestro territorio.[1]

Bibliografía

Anguiano, Marina, Peter Fürst, "*La endoculturación entre los huicholes*", núm. 3, INI, México, 1978.

Benson, Elizabeth (ed.), *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-colombian Iconography,* Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1972.

Códice Borbónicus, México, Siglo XXI, 1963.

Códice Borgia, vol. I, México, FCE, 1963.

Códice Mendoza, Comentarios de Kart Ross, ed. Serbal Producction, Liber, Barcelona, 1985.

Coe, Michael D., "Olmec jaguars and olmec kings", en *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-colombian Iconography*, Washington, D.C., Dombarton Oals Research Libraryan Collectiones, 1972, pp. 1-17.

Covarruvias, Miguel, *El sur de México*, INI, 1972.

Duran, fray Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España*, t. I, México, Porrúa, 1967.

Fuente Beatriz de la (coord.), *La pintura mural prehispánica en México*, FCE, México, 1996.

[1] Carmen Valverde ha escrito recientemente (1998) su tesis doctoral "El simbolismo del jaguar entre los mayas" que, desgraciadamente, no hemos podido consultar.

Fürst, Peter, Discusión en la ponencia "Olmec jaguar and olmec kings" de Michael Coe, en *The Cult of the Feline. A Conference of Pre-colombian Iconography,* 1972, pp. 13, 16-17.

Historia tolteca-chichimeca, introducción, transcripción paleográfica, traducción y notas, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemez y Luis Reyes, INAH/CISINHA/SEP, México, 1976.

Kubler, George, "Jaguar in the Valley of Mexico", en *The Cult of the Feline. A Conference of Pre-colombian Iconography,* Dombarton Oals Research Libraryan and Collection, Washington D.C., 1972.

Pópol Vuh, La antigua historia del Quiché, México, FCE, 1947.

Preuss, Konrad T., *Mitos y cuentos de la Sierra Madre Occidental,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Reichel Dolmatoff, Gerardo, "The Feline Motif in Prehispanic San Agustin Sculpture", en *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-colombian Iconography,* Dombarton Oals Research Library and Collectiones, Washington, D.C., 1972, pp. 51-64.

——, *El chamán y el jaguar,* Siglo XXI, México, 1978.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* 4 vols., Porrúa, México, 1969.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art,* George Braziller Inc. New York y Kimbell Art Museum, Fort Worth, Texas, 1986.

Seler, Eduard, "The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistic and Archeology,* vol. V, Labyrinthos, Lancaster, California, 1996, pp. 167.

Thompson, J. Eric, *Historia y religión de los mayas,* Siglo XXI, México, 1979.

LA SERPIENTE EN LA RELIGIÓN MAYA[1]

Mercedes de la Garza
IIF/CEM-UNAM

Los animales han tenido siempre un sitio principal en el simbolismo religioso: son seres misteriosos, admirables y temibles por poseer cualidades de las que los hombres carecen, como volar, tener una gran fuerza física, sobrevivir bajo el agua o transmutarse. Pero, al mismo tiempo, los animales son los seres más cercanos al hombre, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos, y además son seres expresivos con los que el hombre se puede comunicar. Por eso, en los más diversos pueblos han sido símbolos y encarnaciones de energías divinas, las cuales, a través de ellos, entran en contacto con los hombres.

Entre todos los animales sagrados destaca la serpiente, que por sus cualidades extraordinarias ha sido uno de los principales símbolos religiosos a nivel mundial. Las serpientes causan admiración y temor al ser humano y le son psicológicamente significativas, entre otras cosas por su rapidez y agilidad, a pesar de carecer de patas; por su lengua bífida; por su vista fija, que se debe a que no tienen párpados y, sobre todo, por su notable vitalidad, que se manifiesta al renovar periódicamente su piel, también permanecen sin comer y beber por largo tiempo, crecen toda su vida, muestran una excepcional resistencia a morir cuando están mortalmente heridas, tienen unas muy peculiares formas de apareamiento y, sobre todo, se asemejan al falo, principio de vida por excelencia.

[1] Este trabajo está basado en mi libro *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas-UNAM, México, 1984.

Pero algunas de ellas son además portadoras de muerte, y de unas formas de muerte verdaderamente espantosas, tanto por su imprevisibilidad como por el sufrimiento que conllevan; estas serpientes son las víboras, dotadas con glándulas de veneno y colmillos para inocularlo; el veneno les sirve para matar a su presa y prepararla para ser comida, ya que contiene enzimas que inician el proceso de digestión en cuanto se propagan.

Las principales serpientes sagradas del área maya fueron las víboras pertenecientes al grupo de las *solenoglifas*, familia de las *Crotalidae*, que poseen el aparato inoculador más perfecto: colmillos anteriores acanalados, mandíbulas unidas sólo por ligamentos flexibles, que permiten gran apertura de las fauces, y glándulas de veneno muy desarrolladas. La principal es la *Crotalus durissus durissus* o cascabel tropical, *Tsab Can y Ahau Can* en maya yucateco, la más peligrosa de las serpientes de cascabel porque rara vez lo hace sonar. Esta víbora ovovípara mide alrededor de dos metros, es de cuerpo grueso, grandes escamas y colmillos muy largos. Su color es oliváceo con rombos en el dorso; su veneno es neurotóxico (muerte por asfixia y parálisis del corazón) con algunas hemotoxinas.

Del género *Bothrops* o nauyacas hay varias especies que fueron sagradas, pero destaca la *Bothrops atrox* o nauyaca real, que llega a medir hasta dos y medio metros; es de colores pardos y triángulos en el dorso; es nerviosa y agresiva, de veneno hemotóxico (destruye los tejidos del sistema circulatorio y causa la muerte por hemorragias) y proteolítico (produce gangrena).

Del grupo de las *Agkistrodoon*, también *Crotalidae*, vive en la zona maya la *bilineatus bilineatus* o cantil, de vida semiacuática; es negra con puntos blancos, alcanza un metro de largo, tiene el cuerpo grueso y un veneno hemotóxico con abundantes gérmenes gangrenosos que destruyen los tejidos. Como las anteriores, es ovovivípara.

Y de las serpientes no venenosas, fue sagrada la *Boa constrictor constrictor*, en maya *ochcan*, con notables cualidades, como medir hasta cuatro metros de largo y producir un terror fascinante en sus víctimas, que se inmovilizan ante su vista fija de ojos con dos colores, y van por sí mismas hasta las fauces abiertas (De la Garza, 1984: Apéndice).

Todas las características que he mencionado hicieron de esas serpientes símbolos sagrados. En la religión maya, la serpiente tiene una significación plurivalente: es celeste, terrestre e infraterrestre. Así, en tanto que otros animales simbolizan aspectos concretos de la naturaleza, la serpiente parece encarnar los grandes contrarios cósmicos y su armonía, que hace posible la existencia; parece simbolizar una energía sagrada de la que participan dioses y hombres; de ahí su omnipresencia en el arte plástico y los códices, y el papel que desempeña en los mitos y en los ritos.

El símbolo serpentino principal en la religión maya es el que hemos llamado *serpiente-cielo*, inspirado en la víbora cascabel tropical que, transformada en dragón, o

sea, enriquecida con las cualidades del ave, del lagarto, del jaguar y del venado, representó la energía vital celeste, y fue el dios supremo del panteón maya, llamado Itzam Na por los mayas yucatecos (*ibidem*, cap. V). Esta deidad se representa de distintas formas en múltiples obras plásticas de todas las ciudades y centros ceremoniales mayas. Itzam Na fue un dios andrógino y su símbolo serpentino integraba el falo: el cuerpo de la serpiente, y la vagina, los rombos de su dorso; tiene también un aspecto antropomorfo, y en él aparece como hombre o como mujer.

Este ser divino se manifiesta de manera plástica, principalmente en dos imágenes distintas por su forma pero semejantes en su significado: el monstruo bicéfalo y el ave serpiente.

El monstruo bicéfalo puede ser dragón o serpiente de dos cabezas, como las que decoran el edificio Este de las Monjas en Uxmal, la del dintel 3 del Templo IV de Tikal y varios altares de Copán, entre múltiples obras plásticas; en los diversos contextos aparece significando cielo, ya que el glifo *Caan*, cielo, formado por dos bandas cruzadas, se asocia con él, y su cuerpo, que unas veces es de saurio, se esquematiza otras en una faja con los signos de los astros, símbolo a su vez de la Vía Láctea (como en la página 74 del *Códice Dresde*), ubicándose en lo alto, hacia el cielo, desde donde sus enormes fauces serpentinas abiertas lanzan agua sobre la tierra; a veces, de la propia banda astral cae lluvia, y otros signos de agua como flamas, círculos y plumas, adornan el cuerpo del monstruo (figura 1).

En varios relieves del periodo Clásico, como el motivo central de tablero del Templo de la Cruz en Palenque, al lado del signo del cielo, formando una tríada simbólica, aparecen una concha, que alude al origen, y una hoja o espina para el autosacrificio, que pudiera representar la sangre, elementos que, como los acuáticos, nos muestran que el monstruo celeste simboliza la energía fecundante del cielo, más que el cielo mismo.

Las diversas expresiones plásticas de este ser ofídico manifiestan, así, el mismo concepto religioso, y las dos cabezas podrían significar una armonía de contrarios en relación con la fertilidad: sequía y lluvia, como es muy claro en un relieve de estuco del palacio de Palenque, donde una de las cabezas mira hacia abajo y la otra es descarnada y mira hacia arriba, o sea, que una es cielo y fertilidad y la otra inframundo y muerte. Además, también podrían expresar una idea de infinitud de la temporalidad, de origen a ambos lados de la línea del tiempo, que entre los mayas se concibe como una sucesión eterna de ciclos.

El concepto de ave-serpiente, que está ligado al de monstruo bicéfalo, aparece también en varios símbolos plásticos: el pájaro-serpiente, la serpiente emplumada y el hombre-pajáro-serpiente, éste como una manifestación antropomorfa de la deidad. La combinación de los atributos de serpiente y ave simbolizan fertilidad celeste, ya que el ofidio, que por su propia naturaleza es morador de las profundidades de la

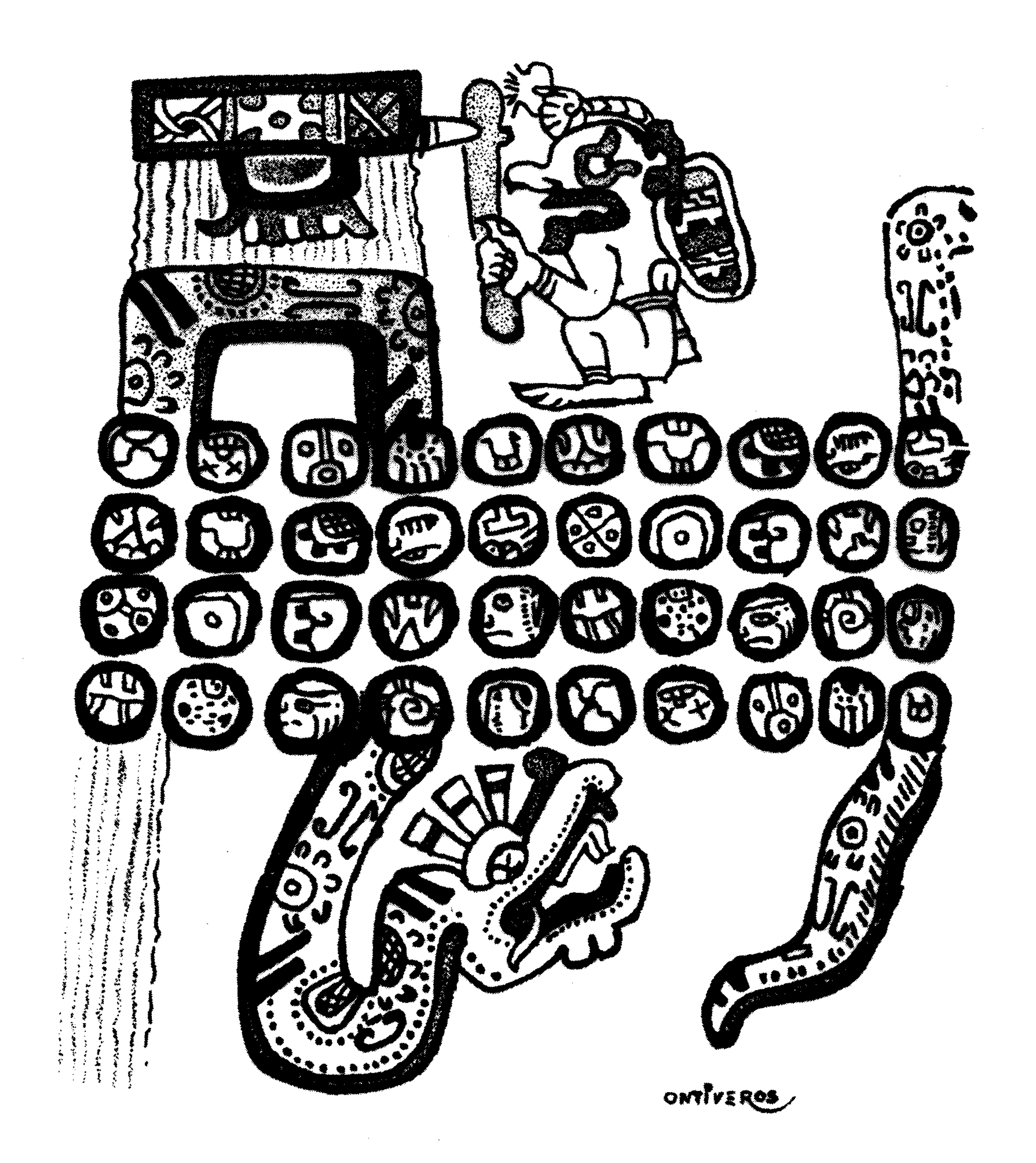


Figura 1. *Códice Madrid,* p. 15. Dibujo de Carlos Ontiveros.

tierra, donde encarna la potencia vital del falo, al ascender transfigurado por las cualidades del ave transporta al cielo la energía fecundante, que ha de retornar a la tierra en forma de lluvia, para hacer surgir de ella la vida.

La serpiente-cielo parece haber tenido también un aspecto antropomorfo en Yucatán: el dios D, *Itzam Na,* "El Dragón", cuyos rasgos faciales derivan de los del ofidio y que aparece a veces con cuerpo de serpiente o emergiendo de las fauces del gran dragón bicéfalo. Como manifestación de la capacidad engendradora del cielo, Itzam Na es dios creador y héroe cultural, inventor de la agricultura, los calendarios y la escritura (Thompson, 1975: 261, y Lizana, 1893). Por ello, se identificó con Quetzalcóatl-Gucumatz-Kukulcán, otro aspecto antropomorfo de la serpiente emplumada, que arribó al mundo maya con grupos nahuas en el primer milenio d.C. Lo encontramos representado en Chichén Itzá, en el motivo que algunos han llamado hombre-pájaro-serpiente.

Kukulcán aparece también en el arte plástico de Chichen Itzá en su forma de serpiente emplumada, con la cabeza como base y los crótalos como capitel. En el Templo de los Guerreros se representa con grandes escamas sobre los ojos que semejan cuernos, como las tienen algunas serpientes de cascabel del Altiplano Central (figura 2).

La serpiente-cielo es además la que anima y da movimiento a los astros; éstos se simbolizan muchas veces como un ser antropomorfo con cara de mono o una serpiente surgiendo de la boca.

En tanto que padre o principio generador, la serpiente está relacionada con el sol; se asocia asimismo con las Pléyades, llamadas *Tsab*, "Cascabel de serpiente", y con la Vía Láctea, considerada como el cuerpo del gran Itzam Na. Además, es ella la que conduce al sol por el firmamento, comunicándole sus poderes fertilizantes, lo cual lo integra a la producción de la existencia en la tierra. Por ello, la serpiente emplumada encarna la gran estrella del alba, Noh Ek (Venus), que anuncia la salida del sol.

La serpiente-cielo, en su aspecto nocturno es Chicchan, "Serpiente mordedora", gigantesco reptil múltiple, con rasgos de jaguar, de venado, de pecarí y de ave, que produce el agua y su movimiento, a través de los tres niveles cósmicos; así la conciben hasta ahora los chortís (Wisdom, 1961: 444).

Como en la mayor parte de las religiones, la serpiente aparece entre los mayas en los mitos cosmogónicos, vinculada con los seres primordiales y actuando en el principio de los tiempos como dios creador o como caos primordial del cual surgirá el cosmos. En muchas religiones la serpiente es el monstruo o el dragón que es muerto por el héroe para que el mundo se ordene. Entre los mayas, es la serpiente emplumada, o sea, la serpiente celeste, la que funge en los mitos cosmogónicos como dios creador. En el *Pópol Vuh* de los quichés se llama Gucumatz, que se presenta como la energía vital acuática del grupo de dioses creadores, como el agua primordial. Los dioses creadores (entre los que hay un dios tlacuache, un jabalí y un pizote), forman

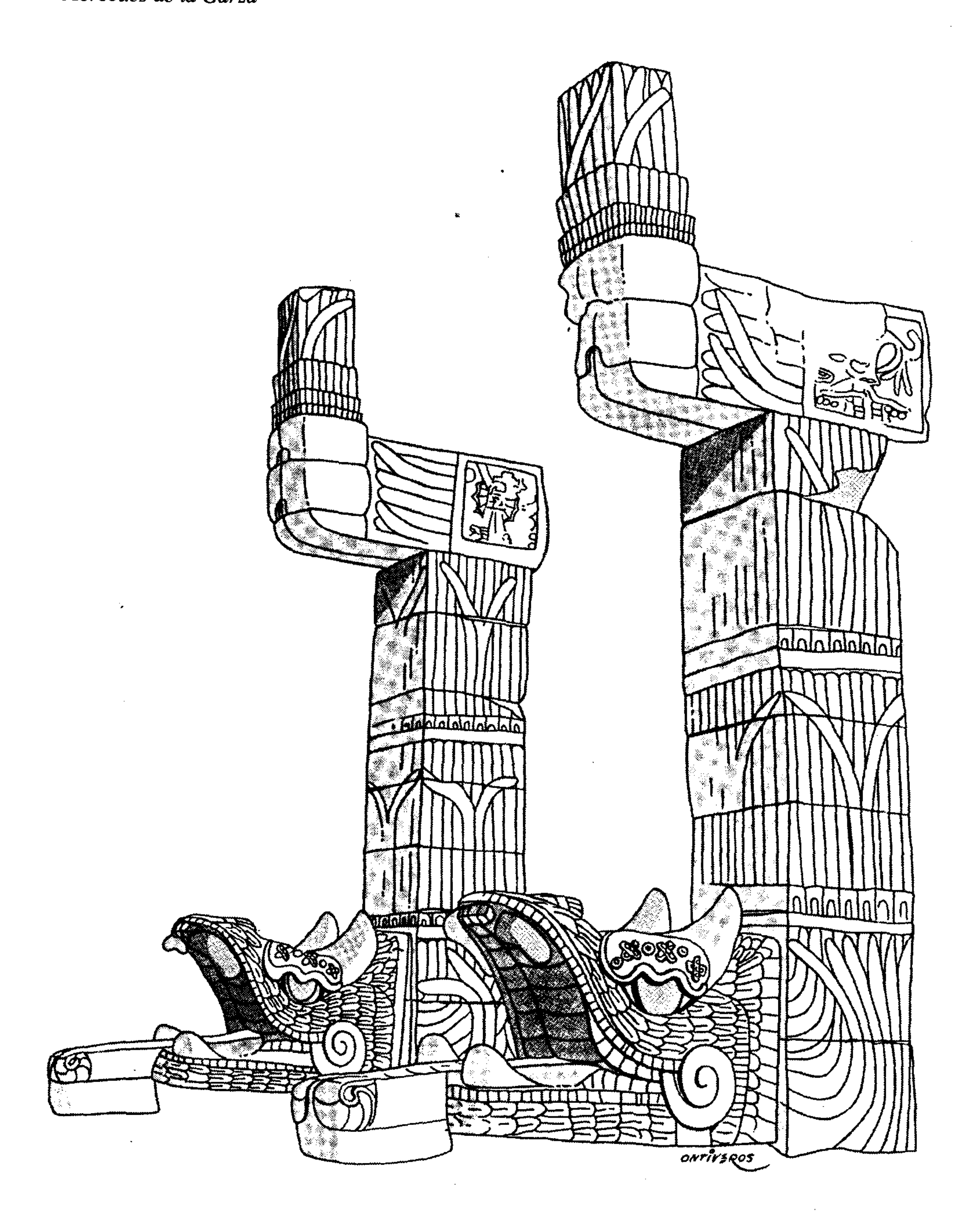


Figura 2. Columnas de la entrada al Templo de los Guerreros, Chichén Itzá.

un *consejo* que decide la aparición del mundo. El texto dice que todos ellos estaban sobre el agua, ocultos bajo plumas verdes y azules, "por eso se les llama Gucumatz"; eso significa que Gucumatz no es un dios más, sino la energía creadora o vital de ellos, representada por el agua. En este sentido, la cosmogonía quiché concuerda con muchas otras cosmogonías en las que el agua primordial es un dragón (*Pópol Vuh,* en De la Garza, 1980).

Y en los *Libros del Chilam Balam,* la serpiente emplumada se denomina Canhel, el principio vital del cielo, de naturaleza acuática, como Gucumatz, y también simboliza el semen, que al ser robado por los dioses del inframundo, trae la destrucción del cosmos (*Chilam Balam de Chumayel, idem*).

Pero así como los principales dioses de la fertilidad, el Sol, la lluvia y el cielo, relacionados con la vida, son serpentinos, se vinculan también con la serpiente los dioses contrarios a la vida, los del inframundo, tal vez expresando la ambivalencia de la propia serpiente real, que es vida y muerte.

En su relación con la tierra, la serpiente representa el poder generador oculto en su interior, por lo que se vincula con el dios de la muerte que ahí reside, y con el jaguar, símbolo de inframundo y de cielo y Sol nocturnos. Se representa como una serpiente erecta, en cuya cola se encuentra el dios de la muerte y de cuyas fauces, abiertas hacia arriba, surgen la vegetación, la sangre y el sol. Y también la vemos en las artes plásticas ubicada en las raíces de los árboles, infundiendo la vida vegetal. Se considera, asimismo, como guardiana de los tesoros subterráneos, que son piedras preciosas y semillas (De la Garza, 1984: cap. VI).

Así, el ofidio encarnó la fertilidad de la tierra, y su ubicación en el inframundo simboliza que éste fue concebido como el gran útero de la madre tierra, que conjuga vida y muerte. La serpiente es el poder que integra al silencioso reino de la muerte con el ciclo vital universal, constituyendo un lazo de unión del cosmos.

Y como símbolo que integra lo masculino y lo femenino, como fertilidad, la serpiente representa sobre todo al agua, ya sea celeste o terrestre (*ibidem*). Una de las funciones principales de la serpiente-tierra es contener el agua de fuentes, lagos, ríos y mares, que por la acción de seres divinos, también serpentinos, sube al cielo transformándose en nubes, y desde ahí desciende convertida en lluvia. Varias imágenes de los códices nos muestran a la lluvia antropomorfizada (el dios Chaac), surgiendo de las fauces de la serpiente-tierra, en su aspecto de recipiente acuático, y después cayendo desde las fauces de la serpiente-cielo, en un movimiento cíclico que fertiliza al mundo.

El agua que circula entre el cielo y la tierra es personificada también como un ser humano con rasgos de serpiente, llamado Chaac por los mayas yucatecos y Chauk o Anjel por otros grupos mayenses (Thompson, 1975: 308). Se representa portando un hacha en la mano, que simboliza el rayo, que a la vez es serpiente. Uno de sus aspectos es Canhel-Gucumatz, también llamado Huracán entre los quichés, el agua

primordial con la cual los dioses creadores formaron el mundo en los tiempos originales (De la Garza, 1980: 244).

Como la principal función de la mujer en el mundo maya era la de ser generadora de vida, también se la relaciona con la serpiente, que a la vez se vincula con la luna por su asociación con la menstruación y, por ende, con la fecundidad. La luna y la serpiente son, asimismo, símbolos de inmortalidad; la primera porque aparece y desaparece periódicamente y la segunda porque cambia de piel tras ciertos lapsos (De la Garza, 1984: 209-213).

En tanto que madre cósmica, la serpiente se vincula con la caverna, que es vagina, vía de acceso al útero-inframundo. Este carácter ctónico de la serpiente es uno de los más importantes, y de él, así como del cambio de la piel, deriva la asociación del ofidio con las iniciaciones, que implican la muerte de la vida profana y un segundo nacimiento (*idem*: cap. VIII).

Además de los ritos iniciáticos, donde la serpiente actúa como poder transformador del hombre, el ofidio se asocia con otras muchas prácticas rituales. Su función principal en los ritos es simbolizar la sangre que, como el agua, es fuerza vital por excelencia en las ceremonias de fertilidad, por tanto, lo más preciado que el hombre puede ofrecer a los dioses. Y las serpientes naturales se consideran portadoras de múltiples mensajes de los dioses, o sea, que fungen como intermediarias.

Vemos a la serpiente en la base de las piedras sacrificiales, pero el ejemplo más claro de esta significación se encuentra en los relieves del juego de pelota de Chichén Itzá, donde se representa un sacrificio humano por decapitación: del cuello del sacrificado emergen seis serpientes y una planta, mostrando además la liga entre el hombre y la naturaleza, que es básica en el pensamiento maya.

En las ceremonias de fertilidad, el ofidio se asocia a las deidades femeninas y al pene, expresando así una de las cualidades universales de su simbolismo religioso. Las figuras femeninas que portan tocado de serpiente en los códices, siempre presentan una ofrenda o vacían una vasija; se trata, seguramente, de ritos de fertilidad de la tierra. En ritos mayas actuales, que provienen seguramente de la época prehispánica, se realizan bailes donde los personajes masculinos meten serpientes vivas bajo las faldas de personajes femeninos. Aquí, claramente, la serpiente simboliza el pene (Termer, 1976: 301-311).

Otros ritos en los que intervenían serpientes eran los de purificación, en los que los sacerdotes portaban cascabeles de serpiente, y los de pasaje, como la ceremonia de pubertad, donde con un hisopo de colas de *tzabcan* o serpiente de cascabel se bendecía a los jóvenes (Landa, 1966: 45-46).

La sangre es fuerza vital semejante a la del semen y el agua, por lo que sangre, semen y vegetación se confunden en la figura antropozoomorfa del serpentino dios K, Bolon Dz'acab, asociado con el maíz, la sangre de linaje ilustre y con la que se

ofrece en autosacrificio. Este dios también simbolizaba los ritos onanistas de ofrenda de semen que practicaban los gobernantes mayas, por lo que muchas veces se representa con una pierna o con el pene convertidos en serpientes (Coggins, 1988: 123-157); aparece en las manos de los monarcas como cetro o bastón maniquí, indicando el carácter sagrado que tenían estos hombres (figura 3).

En general, los gobernantes mayas se representan acompañados por serpientes; las llevan en sus atavíos: tocados, taparrabos, cinturones, ajorcas y sandalias (De la Garza, 1984: cap. IX). También, vemos al ofidio en los tronos y, sobre todo, en los atributos de poder, como el cetro y el bastón maniquí con la efigie de Bolon Dz'acab, así como en las llamadas "barras ceremoniales", que simbolizan al dios supremo Itzam Na, la serpiente o dragón bicéfalo celeste. Estas barras son portadas por los gobernantes sobre su pecho, simbolizando que su poder les viene directamente de la deidad celeste. En ellas, las cabezas se representan muy estilizadas, y los cuerpos a veces flexibles o bien esquematizados en forma de una barra; ésta casi siempre tiene glifos del cielo (bandas cruzadas) o rombos, que aluden al dibujo de la *Crotalus durissus durissus*, llamada Ahau Can, mismo nombre que recibía el sacerdote supremo entre los mayas de Yucatán.

La barra, que también se esquematiza en rombos, simboliza que es el gran sacerdote (que en la época Clásica era el gobernante) quien sostiene ante los hombros el poder de los dioses, que es él quien conoce las fuerzas divinas y, por tanto, las maneja, lo que le da derecho a gobernar sobre los demás.

Pero esta divinización de los gobernantes no era algo innato, sino adquirido por medio de un estricto ritual de iniciación y de prácticas ascéticas constantes. Es decir, los gobernantes mayas de la época Clásica, del mismo modo que los brujos actuales, eran chamanes (*idem.*: 301-307).

Múltiples obras plásticas, entre las que destacan varios dinteles de Yaxchilán, nos muestran a los monarcas surgiendo de las fauces de grandes serpientes (figura 4); ellas son, sin duda, expresiones de ciertos ritos de iniciación que practicaron los mayas antiguos, según las fuentes escritas, y que han pervivido hasta hoy en varios pueblos mesoamericanos (Thompson, 1941: 101-110).

Ellas consisten en que, después de un largo aprendizaje, el iniciando va a un lugar oscuro y alejado, en los bosques o montañas, y se coloca cerca de un hormiguero; de ahí salen varias serpientes pequeñas que se le introducen en el cuerpo y después aparece una enorme boa que lo traga, lo tritura entre sus fauces y después lo excreta. Así aparece el chamán, un hombre sacralizado que ha adquirido, a través de la serpiente, capacidades sobrenaturales, lo cual le permite ejercer el poder sobre los otros hombres. La serpiente desempeña aquí el papel de demiurgo o "Maestra de iniciación". Una vez sacralizado, el chamán puede usar ya las plantas sagradas: alucinógenas y curativas, para ejercer la adivinación y la curación.

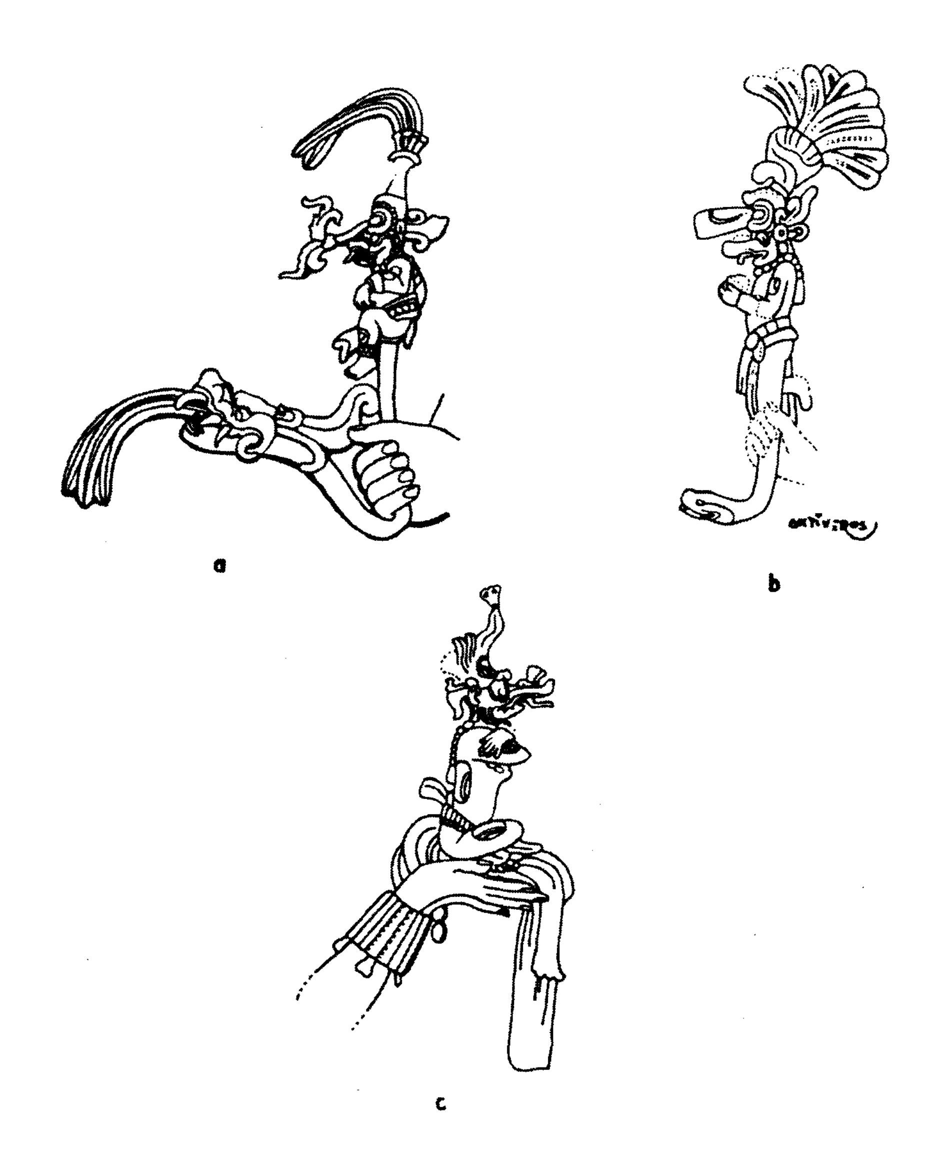


Figura 3. *a*) Cetro maniquí en el altar P de Quiriguá (Spinden, 1957). *b*) Cetro maniquí del Dintel 53 de Yaxchilán (Graham, 1979). *c*) Figura maniquí en la lápida del Templo de la Cruz, Palenque (Spinden, 1957).



Figura 4. Dintel 15 de Yaxchilán (Graham, 1977).

La boa u *ochcan* es, por tanto, la serpiente ctónica o terrestre por medio de la cual los hombres logran la trascendencia para poder vincularse con la serpiente celeste, *tzabcan,* que se ve en los brazos de los gobernantes clásicos. Tal vez la boa fue elegida para simbolizar la iniciación a causa de su gran tamaño y poder de hipnotizar a sus víctimas para después tragarlas.

Pero fundamentalmente, la iniciación de aquellos que detentan el poder, los antiguos *Halach uinicoob*, "hombres verdaderos", y los actuales brujos, se liga con la serpiente porque ella es el ser que muere y renace de sí mismo, que abandonando su vieja piel se renueva cíclicamente como la vegetación, tornándose inmortal.

En síntesis, la serpiente, esa potencia sagrada que impregna todo, es fuerza vital, es principio engendrador-generador del universo, ligada por ello con el agua, la sangre, el semen y el maíz, que en el comienzo de los tiempos, en el tiempo estático de los orígenes, sustentaba a los dioses creadores; que constituyó la energía vital con la que ellos formaron el mundo y que desde entonces es el impulso que produce continuamente la vida. Y es también la muerte, pero la muerte que, en un movimiento cíclico eterno, se transforma en nueva vida, y la muerte sagrada que transfigura al hombre para vincularlo con los dioses.

Bibliografía

Coggins, Clemency Chase, "The Manikin Scepters: Emblem of Lineage", *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1988, pp. 123-157.

Garza, Mercedes de la (comp., prólogo y notas), "Pópol Vuh" y "Chilam Balam de Chumayel", en *Literatura maya*, Galaxis (Biblioteca Ayacucho, 57), Venezuela, Barcelona, 1980.

——, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas-UNAM, México, 1984.

Graham, Ian *et al.*, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, *Yaxchilán*, vol. 3, 1a. y 2a. partes, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1977 y 1979.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1966.

Lizana, fray Bernardo de, *Historia de Yucatán. Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1893.

Spinden, Hebert, *Maya Art and Civilization*, The Falcon Wing's Press, Indian Hills, Colorado, 1957.

Termer, Franz, "Los bailes de la culebra entre los indios quichés en Guatemala", *Tradiciones de Guatemala,* 5, revista del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria, Guatemala, 1976, pp. 301-311.

Thompson, Eric J., "Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica", *Los mayas antiguos, arqueología y etnografía por un grupo de especialistas*, El Colegio de México, México, 1941, pp. 101-110.

——, *Historia y religión de los mayas*, trad. Félix Blanco, Siglo XXI, México, 1975.

Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala,* trad. Joaquín Noval, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1961.

LOS MOLUSCOS EN EL TONALÁMATL DE AUBIN

Lourdes Suárez Diez
Dirección de Etnohistoria-INAH

El conocimiento de la vida de los últimos pueblos asentados en el Altiplano de México y sus regiones colaterales antes de la llegada de la cultura española es todavía incompleto, a pesar de lo mucho ya estudiado hasta nuestros días, y dista mucho de poder reconstruir la dinámica indígena en todos sus pormenores.

El estudio del material conquiológico, apenas iniciado hace unos años (Suárez, 1988: 293-347), trata de sumar una información más a la ya dada por las fuentes tradicionales. Este material, encontrado en los distintos contextos arqueológicos, presente en numerosos documentos pictográficos y registrado en crónicas escritas por españoles e indígenas, especialmente por clérigos, tiene un contenido tanto de la vida formal del indígena como de su contexto religioso, simbólico y ritual (*idem*).

Su importante papel en el contexto religioso, mágico y mítico en muchas civilizaciones, especialmente las agrícolas, está expresado en la cerámica, la pintura, las esculturas, la arquitectura y la escritura.

Los documentos pintados, los códices pre y poshispánicos en la América Media indican con claridad la importancia que los pueblos indígenas anteriores a la cultura española daban a las conchas y caracoles dentro de su contexto ideológico y religioso. Seguramente su asociación con el agua, y sobre todo con el mar, otorgó a este material una fuerte carga mágica que está reflejada en las pinturas de las paredes de sus edificios, en las figurillas de cerámica, en los ornamentos de los entierros y, especialmente, en los numerosos documentos pictográficos, algunos de los cuales han llegado a nuestras manos.

Su estudio es básico para conocer tanto el contenido del documento como la función asignada al molusco en la sociedad mesoamericana.

En trabajos anteriores hemos estudiado la concha en los códices *Borbónico*, *Magliabechi* (*idem*) y la *Matrícula de Tributos* (*ibidem*). En esta ocasión nos ocuparemos del *Tonalámatl de Aubin*, para continuar con las pictografías del Altiplano y sus zonas aledañas.

El *Tonalámatl de Aubin* es una pictografía posiblemente de manufactura prehispánica, ya que tanto el formato doblado en forma de biombo como la manera de leerse, de derecha a izquierda, así como el orden de las distintas series, siguen la tradición indígena.

Se compone de 18 láminas que forman el *tonalámatl* semicompleto, ya que faltan las dos primeras, que seguramente se perdieron en el tiempo; por lo tanto, la lectura se inicia en la lámina tres (Aguilera, 1981: 11).

Sin embargo, y a pesar de que los dibujos y la composición, así como los diseños y las figuras delineadas en negro siguen un patrón prehispánico, el dibujo no tiene la precisión ni el cuidado que nos darían la certeza de su procedencia precolombina, y bien podría tratarse de una copia no muy cuidadosa de otro *tonalámatl*, realizada poco después de la Conquista, como algunos opinan (*idem*: 12).

Pero ya que se trata de un cómputo del tiempo indígena, característico de la Cuenca mexicana, no hemos dudado en incluirlo en nuestro estudio sobre la concha en los códices de esta región. La posible procedencia tlaxcalteca dada en el inventario de la colección de Lorenzo Boturini no invalida su tradición del Altiplano. El códice fue localizado por Boturini, de su colección pasó a los archivos del secretario del virrey, de ahí a la biblioteca de la universidad, luego a la Secretaría de Estado y Relaciones y poco después a la biblioteca de León y Gama. A su muerte fue adquirido por Max Waldeck, quien a su vez lo vendió en Francia a J. M. A. Aubin, de quien tomó su nombre. Más tarde la colección Aubin fue comprada por E. Goupil, de donde pasó a la Biblioteca Nacional de París (*ibidem*: 12, 13). Hace unos años se sustrajo de dicha biblioteca y hoy se encuentra en los repositorios del Museo Nacional de Antropología, en custodia mientras se gestiona su devolución formal.

El *Tonalámatl*, o "libro de los días y destinos", designa al biombo de papel de fibra de corteza de amate (género *Ficus*), que contiene el *Tonalpohualli*, "cuenta de los días y destinos". Por lo tanto, el primero se refiere al objeto material, al códice, y el segundo al contenido (*ibidem*: 14).

El *Tonalpohualli* consta de un ciclo de 260 días divididos en periodos de 13 días que llenan, en el libro que nos ocupa, 20 hojas de la tira (como ya señalamos, faltan las dos primeras). Cada hoja se divide de la siguiente manera: un cuarta parte, arriba a la izquierda, llamada recuadro, que contiene las deidades patronas de las trecenas rodeadas de objetos, ofrendas y símbolos característicos de ellas (*ibidem*: 22). Otras tres cuartas partes ocupan 52 cuadretes mucho más pequeños, delimitados por líneas rojas y que se repiten, con la misma distribución y series (*ibidem*: 15).

En el cuadrante superior derecho se comodan cuatro columnas de cuatro cuadretes cada una, que continúan sobre los cuadrantes inferiores, en sentido horizontal, de derecha a izquierda, con nueve cuadretes cada una (*ibidem*).

Distribuidos en los 52 cuadretes se representan los 13 numerales que acompañan los 20 signos de los días y forman, en el total del documento, los 260 días del calendario ritual, más los nueve señores de la noche, rectores de las horas nocturnas (*ibidem*) que completan el *Tonalpohualli*, del Altiplano. La concha está representada en alguna de sus formas en 16 de los 18 recuadros conocidos, y sólo en dos de los 52 cuadretes que contiene el documento.

En la lámina 3 aparece *Tepeyollotli* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 3; figura 1a), que rige la tercera trecena; frente a él está un caracol, *tecciztli* (figura 1b). El dibujo es muy esquemático y la base del caracol termina en pico en vez del canal que corresponde a la especie; sin embargo conserva el animal con el color rojo, y la silueta del molusco está bien delineada, marcando las suturas de la espira, y por tanto puede ser identificada por la biología. Se trata de una enorme *Fasciolaria* con un corte longitudinal que muestra el animal pero no la columnela.

En el *Códice Borbónico* aparece esta misma *Fasciolaria* pero dibujada horizontalmente y frente a *Quetzalcóatl*. En el *Aubin*, este numen (*ibidem*; figura 2a) acompaña también a *Tepeyollotli*, pero colocado a la izquierda y no a la derecha como en el *Borbónico*. Este dios lleva el *ehecacózcatl* (figura 2b), la espiral del viento, que lo caracteriza como deidad de los huracanes, los remolinos y el viento. Se trata de un *Strombus gigas* que ha sido cortado transversalmente en forma de mariposa o de flor completa, según la tradición huasteca, como lo muestran los *ehecacózcatl* encontrados en la región por la arqueología. Porta el collar de caracoles del género *oliva*, que rematan la pechera de *ocelotl* en el *Borbónico*, aunque aquí no puede apreciarse más que la tira de color rojo que engarza las olivas y que casi se pega al cuello (figura 2b). Ninguno de los elementos de concha tiene la precisión que los del *Borbónico*, pero son perfectamente reconocibles.

En la cuarta lámina, *Huehuecóyotl* (figura 3a), deidad de la danza y de la música, rige la cuarta trecena (*Tonalámatl del Aubin*, lám. 4). La deidad lleva un collar de olivas (figura 3b) que rematan la pechera de *océlotl*, muy semejante al de *Ehécatl*, en vez del collar de cuentas amarillas, posiblemente de oro, que rematan la pechera roja de este dios en el *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lam.4). Lo mismo ocurre con el pectoral, ya que se trata de un caracol *Strombus*, que como el de *Ehécatl*, está cortado transversalmente en forma de flor (figura 3b). No lleva el *oyohualli*, ni en el pecho ni en la oreja, que son sus ornamentos característicos, y que sí lleva uno de los danzantes que completan el recuadro. La presencia de dos elementos característicos del dios del viento en esta deidad nos hace pensar que las deidades podían cambiar eventualmente de ornamentos, ya que el dios de la danza no parece tener ninguna conexión con el viento o los ríos. El *oyohualli* que lleva el danzante (figuras 4a, 4b),



Figura 1a. *Tepeyollotli*, dios de los montes, que rige la tercera trecena del *Tonalpohualli*.

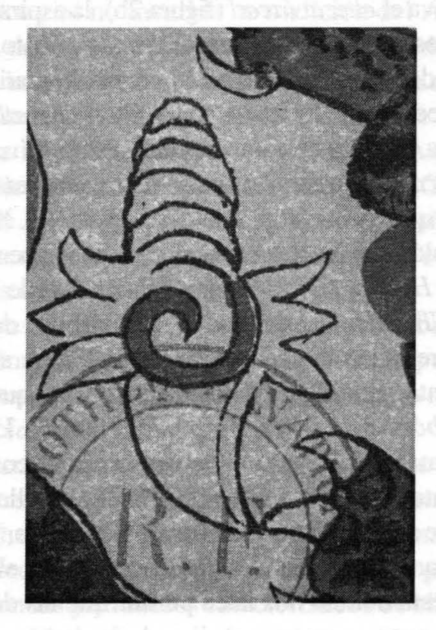


Figura 1b. *Tecciztli* (caracol), dibujado entre *Tepeyollotli* y *Quetzalcóatl* en la tercera trecena del *Tonalpohualli*.

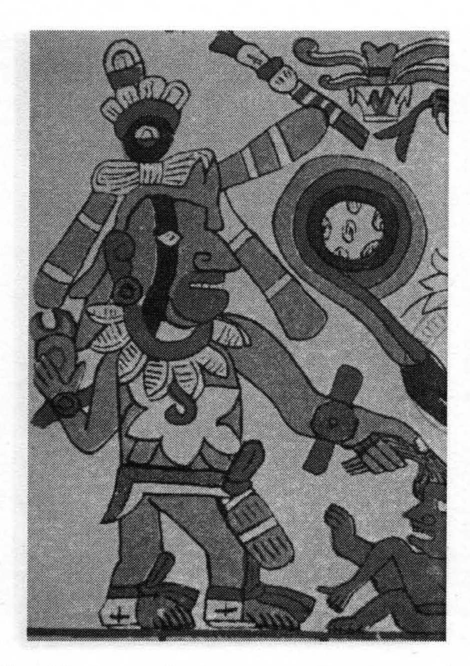


Figura 2a. *Quetzalcóatl*, dios del viento y los huracanes, adornado con el *ehecacózcatl*, en collar de caracoles olivas, acompaña a *Tepeyollotli* en la tercera trecena del *Tonalpohualli*,



Figura 2b. *Ehecacózcatl*, el joyel espiral del viento que porta el dios *Quetzalcóatl*.



Figura 3a. *Huehuecóyotl*, deidad de la danza y la música que rige la cuarta trecena del *Tonalpohualli*.



Figura 3b. *Ehecacózcatl* y el collar de olivas que porta *Huehuecóyotl*, en vez de su pectoral característico, el *oyohualli*.



Figura 4a. Músico, danzante.

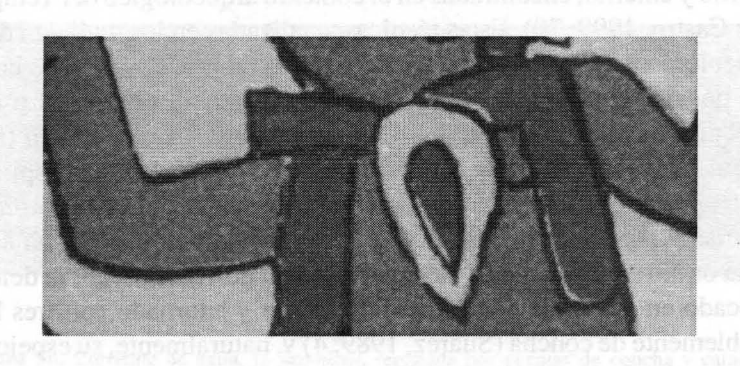


Figura 4b. *Oyohualli*, pectoral característico de las deidades de la música.

no nos permite determinar, en el dibujo, su procedencia biológica, aunque desde luego se trata de un gasterópodo no muy grande.

En la quinta trecena (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 15) reina *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua (figura 5a), sentada sobre una fuerte corriente de este líquido, al que rematan cuentas de concha y caracoles (figura 5b); se trata también de olivas. Esta corriente, *yaomiquiztli*, "muerte en la guerra", parece unir la concha con la muerte y la guerra. La deidad lleva en la mano la cabeza de *Tlazoltéotl*, la diosa de la basura, de la tierra, el parto y el tejido, que la acompaña en la trecena, el *tlecuilli*, brasero y el *petlacalli*, caja tejida de cañas. La escena difiere en muchos detalles de la del *Borbónico*, aunque se trata de la misma diosa; la del *Borbónico* lleva un tocado de papel azul, manchado de hule, más grande y más elaborado y una enorme nariguera azul. Su acompañante no aparece más que representada por su diadema de algodón en dos partes del recuadro, arriba y sobre la corriente de agua (*Códice Borbónico*, lám. 5).

En el *Aubin* la diosa lleva un pectoral en forma de estrella, mientras que en el *Borbónico* cubre su cuello una pechera verde rematada por un collar de cuentas de concha del que penden otros discos también de concha.

En la sexta trecena (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 6) reina *Tezcatlipoca* (figura 6a), dios negro de las tinieblas y de la noche, sentado sobre el *oceloicpalli*; lleva sobre el pecho el *anáhuatl* (figura 6b), el anillo de concha hecho de un gasterópodo grande, que bien puede ser un *Strombus*, un *Busycon* o una *Fasciolaria*, cortado transversalmente en la parte media del cuerpo del caracol mediante una cuerda tensa, y vaciada la columela mediante el desgaste para hacerlo hueco. Otra posibilidad es la planteada por Velázquez; se trata de una *Pinctada mazatlánica*, nacarada y cortada en forma circular con un diseño también circular calado en el centro y dos líneas incisas en los bordes interno y externo, encontradas en el contexto arqueológico del Templo Mayor (Velázquez Castro, 1999: 70). Estas técnicas, analizadas en los *anáhuatl* de los contextos arqueológicos, sólo podemos inferirlas en el dibujo. El anillo de concha está atravesado por dos cintas rojas, de las que se suspende el pectoral. Lo acompaña *Tonatiuh*, el dios Sol, que tiene frente a él un enorme caracol, el *Tecciztli* (figura 6c), muy desdibujado en la parte baja pero que, sin embargo, conserva la espira que permite identificarlo como una *Fasciolaria*. En el *Borbónico* aparece *Tonatiuh*, con su diadema característica y con un perico que sostiene en una mano y un sofisticado escudo en la otra. *Tezcatlipoca*, en su manifestación de Tecciztécatl, la deidad lunar, lleva un tocado en forma de cono invertido, negro y adornado con tres hileras de discos posiblemente de concha (Suárez, 1989: 4) y, naturalmente, su espejo humeante. En la figura del *Aubin* el dios tiene la cara negra, al igual que en el *Borbónico*, pero no lleva el sombrero estrellado. En el total del recuadro del *Aubin* falta también el jarro que derrama el agua y el caracol dentro de la masa amarilla de la parte izquierda baja del *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 6).

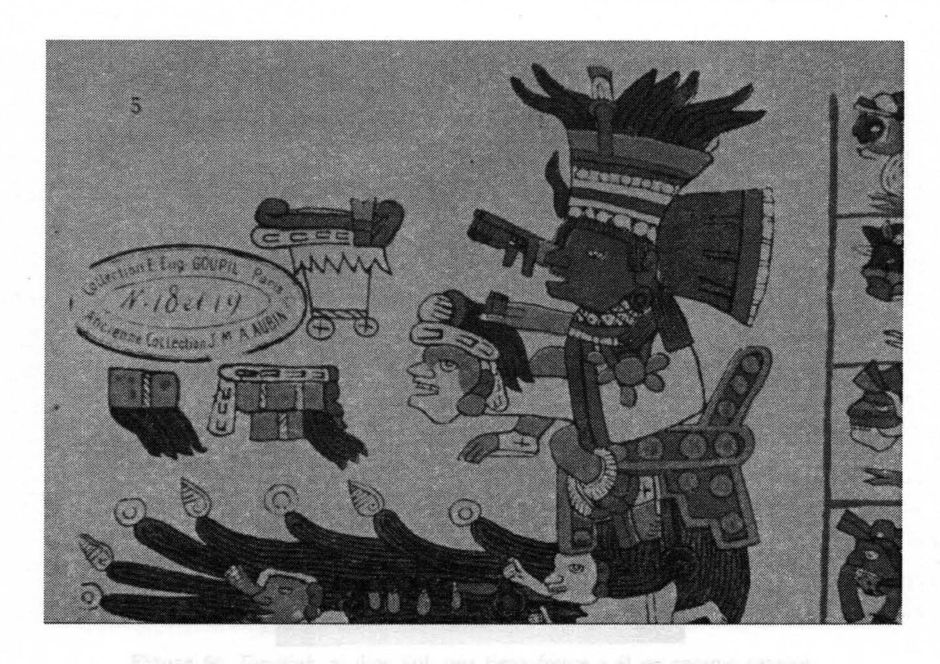


Figura 5a. *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua.



Figura 5b. Corriente de agua, la *yaomiztli*, rematada por cuentas de concha y caracoles, sobre la que se sienta la diosa *Chalchiuhtlicue*.



Figura 6a. *Tezcatlipoca*, dios negro de las tinieblas y la noche, que rige la sexta trecena del *Tonalpohualli*.

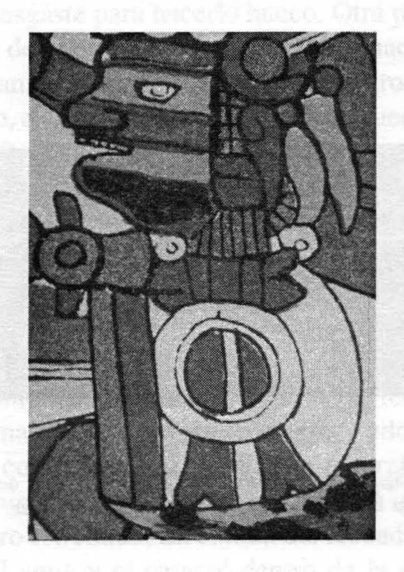


Figura 6b. *Anáhuatl* sobre el pecho de *Tezcatlipoca*, pectoral en forma de anillo de concha característico de esta deidad.

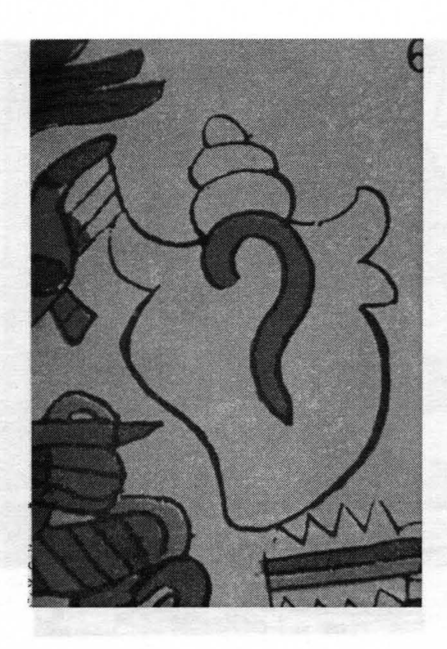


Figura 6c. *Tonatiuh*, el dios Sol, que tiene frente a él un enorme caracol, acompaña a *Tezcatlipoca* en la sexta trecena.

La séptima trecena (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 9) la rige *Tláloc*, dios de la lluvia (figura 7a), que acompañado de *Chicomecóatl*, la diosa del maíz, se para sobre una fuerte corriente de agua rematada por cuatro bien dibujadas olivas y cinco cuentas de concha (figura 7b). La pechera del dios va también rematada por cuentas de concha (figura 7c). En la representación del *Borbónico* el acompañante es uno de los *Tlaloque*, en vez de la diosa (*Códice Borbónico*, lám. 7). En ambos códices, la figura que arrastra el agua está indicando la fuerza destructora del líquido.

La octava trecena no lleva ningún elemento hecho de concha.

Preside la novena trecena (*Tonalámatl del Aubin*, lám. 9) *Xiuhtecutli*, dios del fuego, que no lleva ningún objeto de concha; en cambio su acompañante, *Tlahuizcalpantecutli*, la estrella de la mañana (figura 8a), lleva el *anáhuatl* de concha característico de *Tezcatlipoca*, por lo que debe conectarse con esta deidad (figura 8b). El antifaz o pintura facial negra, la *tlayohualli* que cubre parte de su cara, se remata con cuentas de concha, y sobre el inicio del tocado hay dos adornos muy semejantes a los *oyohualli* arqueológicos, en sentido vertical (figura 8c).

En el *Aubin*, la deidad se sienta sobre el *teoicpalli*, asiento de los dioses, y de su tocado sale la corriente de agua rematada por cuentas de concha (figura 8d), que en el *Borbónico* es mucho más grande y no llega a tocar la cabeza del dios (*Códice Borbónico*, lám. 9).



Figura 7a. *Tláloc*, dios de la lluvia acompañado de *Chicomecóatl*, diosa del maíz, rige la séptima trecena.



Figura 7b. Corriente de agua rematada de olivas sobre las que se paran los dioses —en este caso *Tláloc*— de la séptima trecena rematada por cuentas de concha y caracoles oliva.

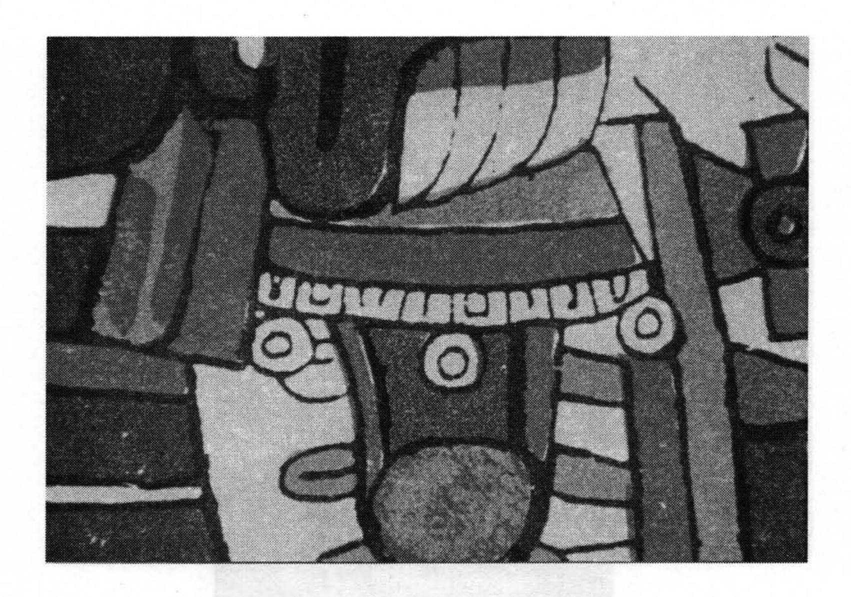


Figura 7c. Pechera rematada de cuentas de concha que lleva *Tláloc*.



Figura 8a. *Tlahuizcalpantecutli*, la estrella de la mañana, que acompaña a *Xiuhtecutli*, dios del fuego que rige la novena trecena del *Tonalpohualli*.



Figura 8b. *Anáhuatl*, pectoral de concha que porta el dios *Tlahuizcalpantecutli.*

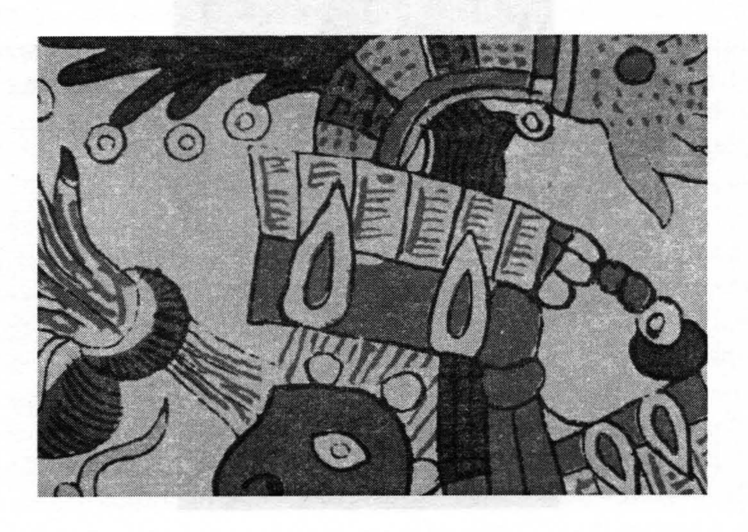


Figura 8c. Par de *Oyohuallis* que inician el tocado del dios *Tlahuizcalpantecutli.*

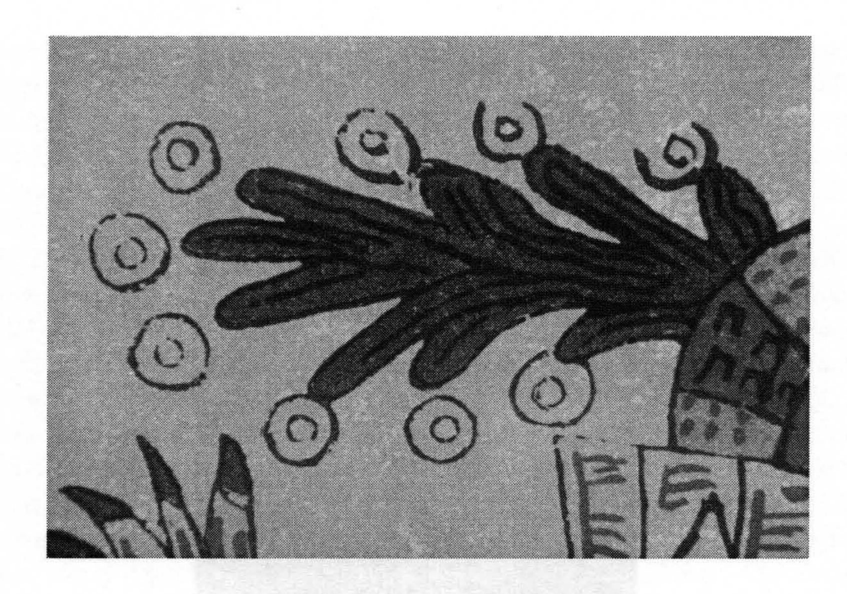


Figura 8d. Corriente de agua que sale de la cabeza de *Tlahuizcalpantecutli* rematado por cuentas de concha y caracoles.

Reina sobre la décima trecena (*Tonalámatl Aubin*, lám. 10) *Mictlantecutli* (figura 9a), el dios de la muerte y señor del mundo del más allá, que lleva el anillo de concha, el *anáhuatl* (figura 9b) característico de *Tezcatlipoca* y que asocia a la deidad con él. Lo acompaña *Tonátiuh*, el sol, que lleva la pechera rematada por cuentas de concha, al igual que las ajorcas, el tocado y el colgante del arete. La trecena carece de los jarros de agua rematados de moluscos, debajo y atrás de *Tonatiuh*, y del cielo estrellado, como en la trecena del *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 10).

Sobre la undécima trecena reina *Patécatl* (figura 10a), divinidad del pulque (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 11), que lleva la nariguera huasteca de concha, la *yacameztli* (figura 10b), la pechera y el arete terminan en cuentas de concha, que no llevan ni en las ajorcas ni en la pulsera, como en el *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 11). Lo acompañan dos animales, que representan las dos más importantes huestes guerreras de los mexicas: *Cuauhtli* y *Ocelotl* (águila y jaguar. Seler: 11; Aguilera: 52). Ninguna de las dos figuras llevan conchas; en cambio, la representación del sol y la noche, que tal vez quiera representar un eclipse (Suárez, 1989: 6) o el día y la noche, como opina Seler (Seler: 11; Aguilera: 52). En la mitad oscura lleva las cuentas de concha que representan las estrellas (Suárez, 1989: 6; figura 10c).

Rige la décimosegunda lámina *Iztlacoliuhqui* (figura 11a), la navaja curva de obsidiana y dios del castigo y el hielo (Seler: 12; Aguilera: 52-53), sobre su pecho

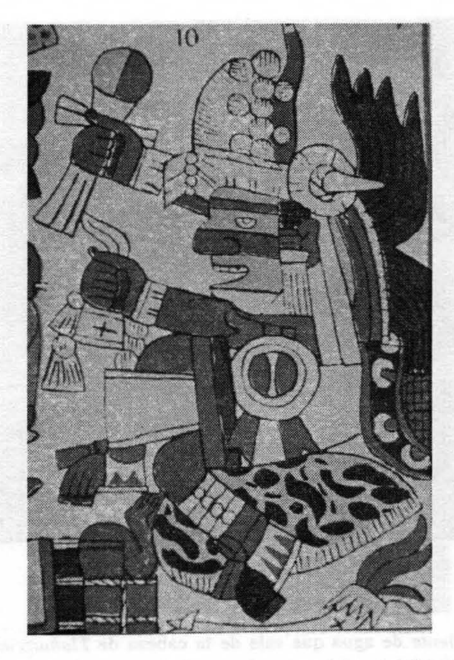


Figura 9a. *Mictlantecutli*, dios de la muerte y señor del más allá, que rige la décima trecena.

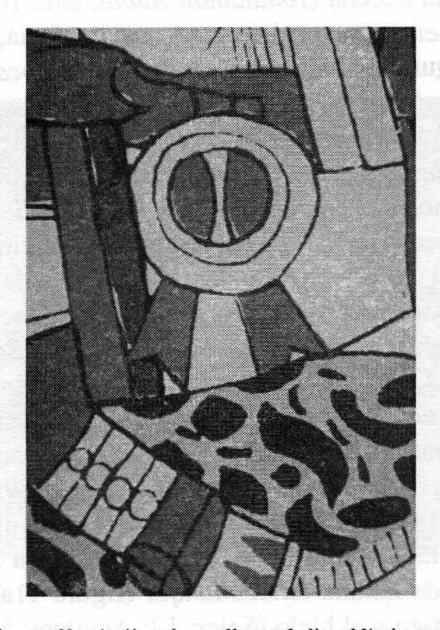


Figura 9b. *Anáhuatl* que lleva el dios *Mictlantecutli*.

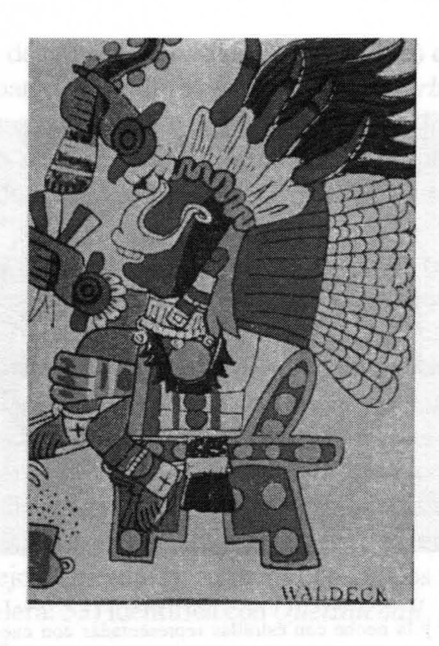


Figura 10a. *Patécatl*, divinidad del pulque, rige la undécima trecena del *Tonalpohualli*.

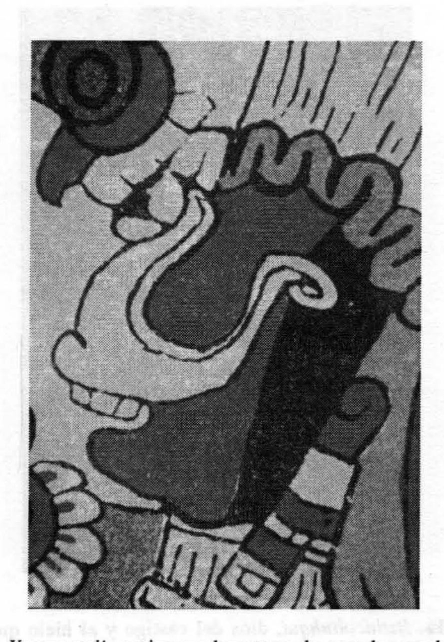


Figura 10b. *Yacameztli*, nariguera huasteca de concha usada por *Patécatl*.

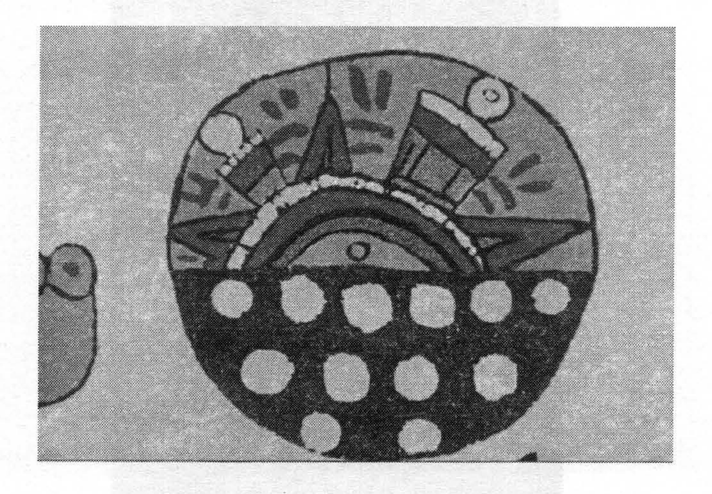


Figura 10c. El sol y la noche con estrellas representadas con cuentas de concha.



Figura 11a. *Itztlacoliuhqui*, dios del castigo y el hielo que rige la decimosegunda trecena del *Tonalpohualli*.

lleva el anillo blanco de concha, el *anáhuatl* (figura 11b) que lo identifica como un *Tezcatlipoca*. Sin embargo, no lo lleva en la deidad del *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 12) y esto marca una fuerte diferencia entre los dos *Tonalámatl*, ya que en uno podemos hablar de su asociación con *Tezcatlipoca* y en otro no. El resto del recuadro está ocupado por dos figuras apedreadas, que significan el castigo de los adúlteros (Seler: 12; Aguilera: 52-53).

La decimotercera trecena está regida por *Tlazoltéotl* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 13; figura 12a), diosa del amor carnal, de la basura, del parto y de la tierra, cubierta con la piel humana del sacrificio (Seler: 13; Aguilera: 53). Lleva la nariguera huasteca, pero no de concha (figura 12b), y la falda, que apenas se aprecia, tiene cosidas o pegadas sólo cinco medias lunas de concha. En cambio, en el *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 13), la diosa está de frente, sus dimensiones son mayores a las otras deidades del códice, y el extenso vestido y el alto tocado cónico de larga punta están sembrados de esas medias lunas, seguramente incrustaciones de concha (Suárez, 1989: 7) que en el *Aubin* apenas aparecen. Enfrente de la diosa está *Tezcatlipoca* en forma de águila, con el espejo humeante, y en medio de las dos figuras un personaje que Seler (Seler: 13; Aguilera: 53) identifica con *Quetzalcóatl*, pero que de este dios sólo trae el collar de olivas.

Reina en la decimocuarta trecena *Xipetótec*, el *Tezcatlipoca* rojo, "el Señor Desollado" (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 14; figura 13a), vistiendo la piel humana



Figura 11b. *Anáhuatl*, pectoral de concha que porta el dios *Itztlacoliuhqui*.



Figura 12a. *Tlazoltéotl*, diosa del amor carnal y del parto, que rige la decimotercera trecena del *Tonalpohualli*.

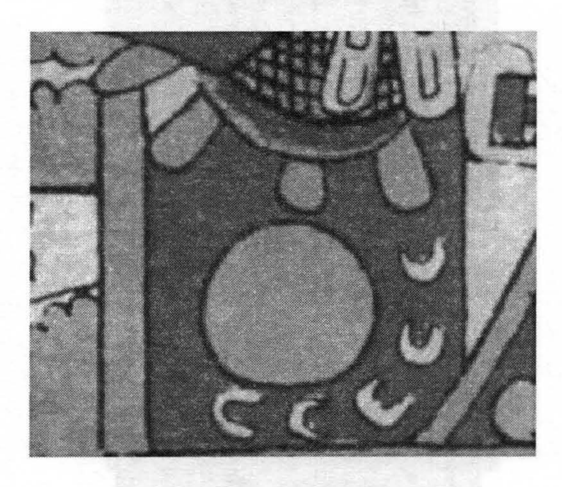


Figura 12b. Incrustaciones de concha en forma de media luna cosidas a la falda de la diosa *Tlazoltéotl*.



Figura 13a. *Xipetótec*, nuestro señor el desollado, que rige la decimocuarta trecena del *Tonalpohualli*.

característica del *tlacaxipehualiztli*, el sacrificio hecho a esta deidad; lleva la pechera rematada por cuentas de concha (figura 13b), pero el pectoral no es el *anáhuatl* propio de los *Tezcatlipocas*, que sí lleva en la figura del *Borbónico* (Suárez, 1988: 7). El *Quetzalcóatl*, deidad que lo acompaña, no lleva sus atributos de concha, ni en el *Aubin* ni en el *Borbónico*.

La decimoquinta trecena corresponde a *Itzpapálotl* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 15), que no usa ningún elemento de concha, y sólo tenemos cuentas de concha rematando el agua que se vierte del jarro (figura 14a), que está invertido en el Aubin (figura 14b), y una *Fasciolaria* (figura 14c) que la diosa sostiene en la mano.

Muy interesante es la décimosexta trecena que rige *Xólotl* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 16, figura 15a), gemelo de *Quetzalcóatl* que lleva sus atributos: el collar de olivas que rematan la pechera y que en el *Borbónico* están cortadas a la mitad, la *epcololli* y el *ehecacózcatl* (figura 15b), que se suspende de una cinta roja que termina en dos puntas que sobresalen del pectoral. En ambos códices siguen la misma idea y tienen el mismo corte del *Strombus* en forma de media flor o estrella de cinco puntas; únicamente difieren en la riqueza y precisión del dibujo, que es muy superior en el *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 16). Una enorme corriente de agua encuadra la escena que comparte *Tlalchitonátiuh*, el sol de abajo o nocturno, y que parecen marcar al mundo (Del Paso y Troncoso, 1980: 76). El agua del *Aubin* se desborda y está rematada por cuentas de concha que la reafirman (figura 15c).

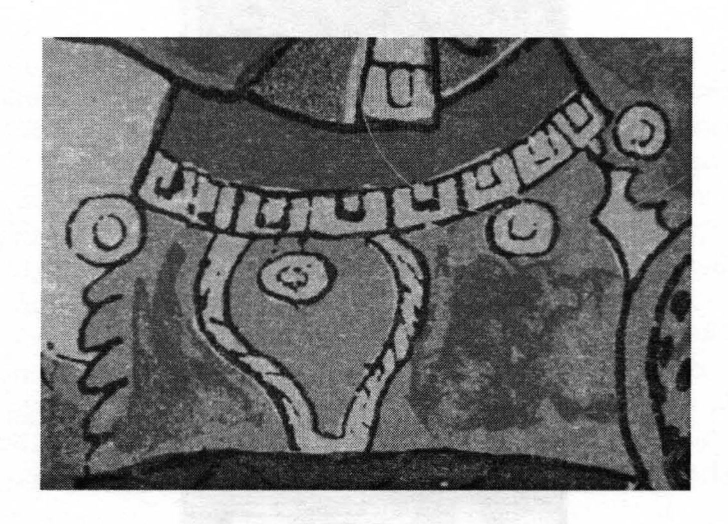


Figura 13b. Pechera rematada por cuentas de concha que porta *Xipetótec*



Figura 14a. Diosa *Itzpapálotl* que rige la decimoquinta trecena del *Tonalpohualli*.



Figura 14b. *Fasciolaria* sostenida por *Itzpapálotl*, en la decimoquinta trecena.

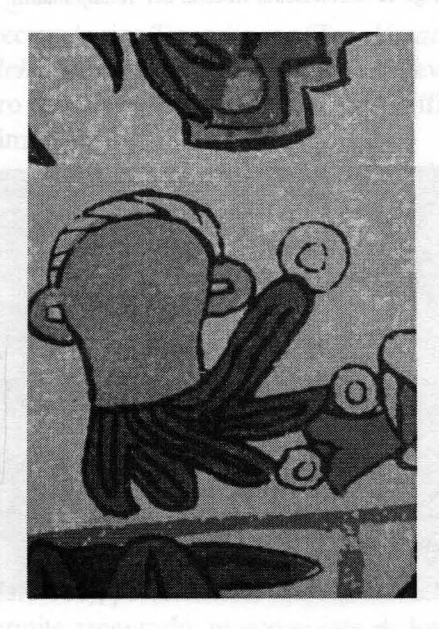


Figura 14c. Jarro con agua que se derrama, rematada por cuentass de concha, acompaña a la diosa *Itzpapálotl*.



Figura 15a. *Xólotl*, dios gemelo de *Quetzalcóatl*, junto con *Tonátiuh* rige la decimosexta trecena del *Tonalpohualli*.

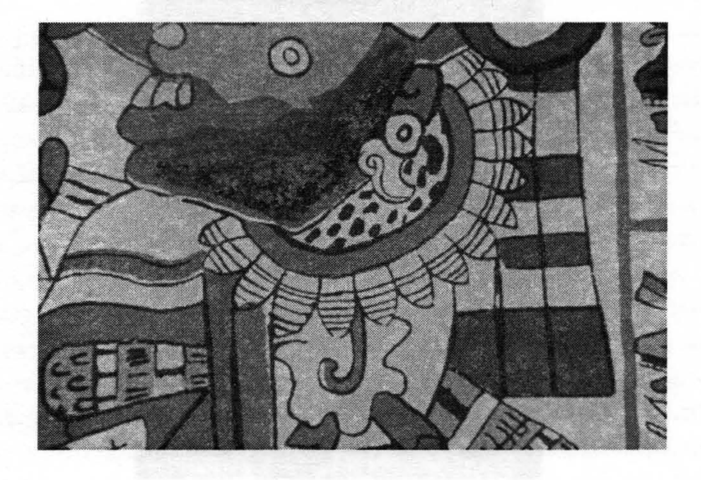


Figura 15b. *Ehecacózcatl*, collar de olivas y *epcololli* que porta *Xólotl* en su atuendo.

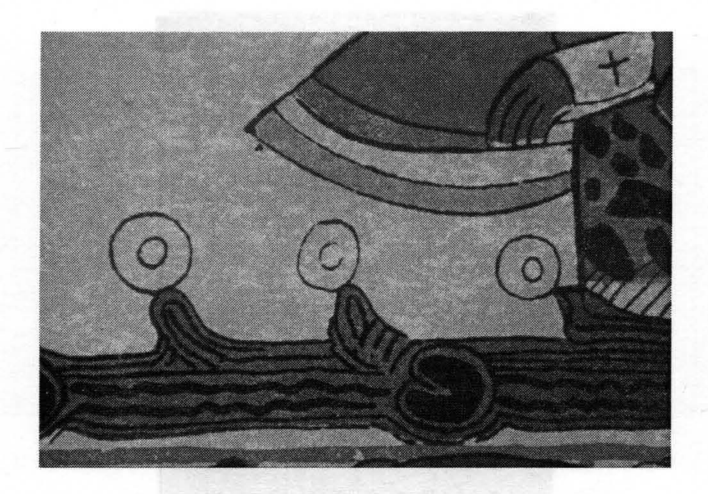


Figura 15c. Agua desbordándose rematada por cuentas de concha que enmarca la escena de la decimosexta trecena.

La decimoséptima trecena la rige *Tezcatlipoca* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 17), en su advocación de *Chalchiuhtotolin*, pero en el *Aubin* no lleva ni el aro de concha, el *anáhuatl*, ni el sombrero estrellado que componen la magnífica figura del *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 17).

La decimoctava trecena es regida por *Chantico* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 16, figura 16a) diosa del hogar y diosa del fuego (Seler: 18; Aguilera: 56) que lleva el *atl tlachinoli* (figura 16b), la indicación simbólica de la guerra que conecta el agua y, por ende, la concha con la guerra, como ya dijimos en otro momento, y una *Fasciolaria* muy desdibujada a la altura de la cabeza (figura 16c).

Sobre la decimonovena trecena reina *Xochiquetzal* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 19; figura 17a), la diosa de las flores, de la lujuria, de las artes (Seler: 19; Aguilera: 56) que se sienta sobre su *teoicpalli.* En el *Aubin* sólo lleva una cuenta de concha sobre el pectoral y la ajorca (figura 17b); en cambio, en el *Borbónico,* las cuentas rematan la falda, el *quechquémitl* y el antifaz o pintura facial de la diosa (*Códice Borbónico*, lám. 20).

Xiuhtecutli rige la vigésima trecena (figura 18a). El dios lleva el *anáhuatl* (figura 18b) de concha propio de *Tezcatlipoca* (*Tonalámatl de Aubin*, lám. 20) y un caracol, *Tecciztli*, frente a él (figura 18c), posiblemente una *Fasciolaria*, aunque lo poco preciso del diseño no nos permite asegurarlo; ni uno ni otro de los elementos del molusco aparecen en la vigésima trecena del *Borbónico* (*Códice Borbónico*, lám. 20).



Figura 16a. *Chantico*, diosa del fuego y del hogar, que rige la decimoctava trecena del *Tonalpohualli*.

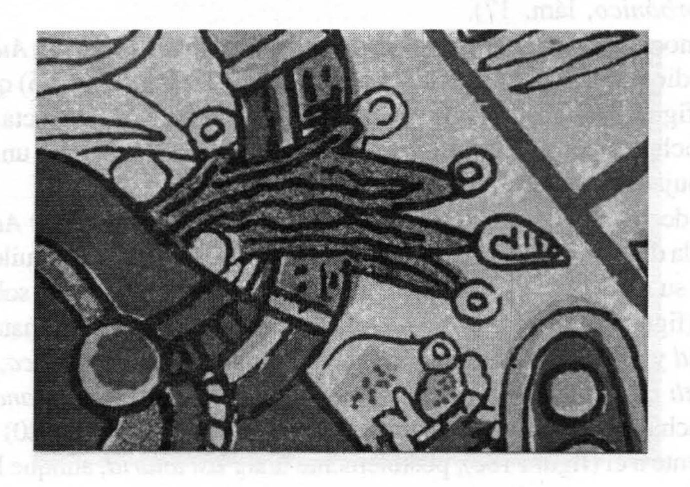


Figura 16b. *Atl tlachinolli*, corriente de agua que representa la guerra, rematada por cuentas de concha que acompaña a la diosa.



Figura 16c. *Fasciolaria* sobre la cabeza de *Chantico*.

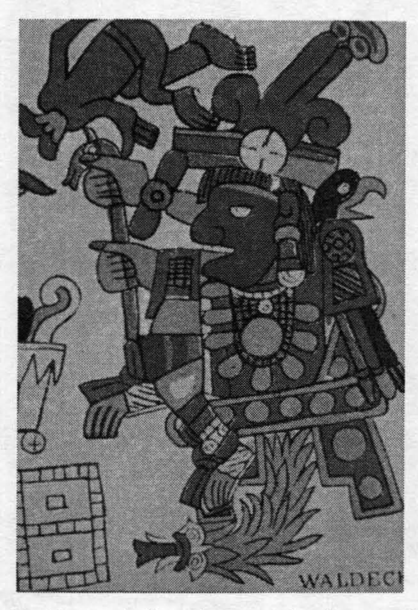
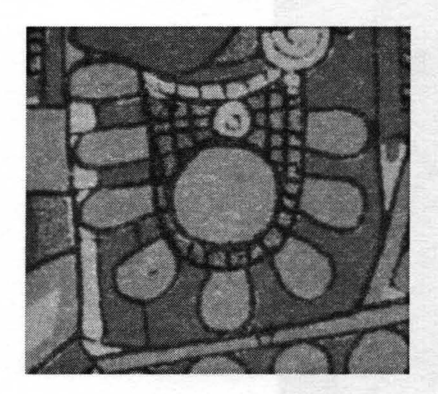


Figura 17a. *Xochiquetzal*, diosa del amor, las flores y el arte que rige la decimonona trecena del *Tonalpohualli*.



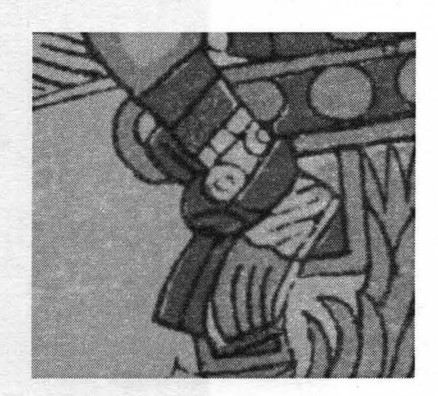


Figura 17b. *Xochiquetzal* con una cuenta de concha en el pectoral y otra en la ajorca.



Figura 18a. *Xiuhtecutli*, dios del fuego, que rige la vigésima trecena del *Tonalpohualli*.

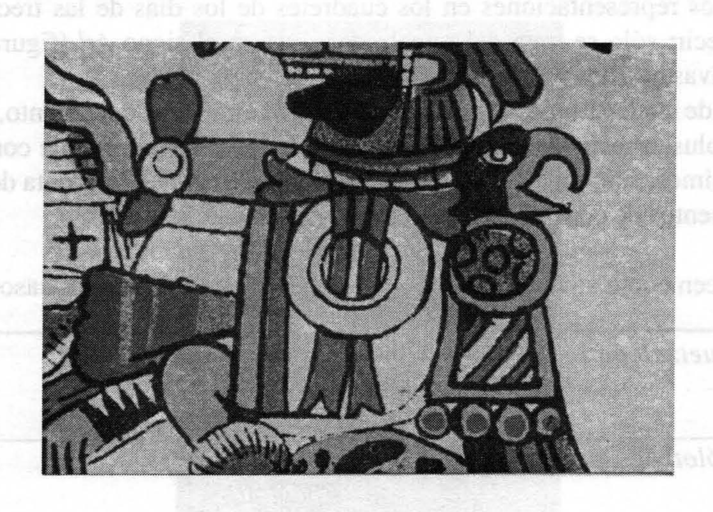


Figura 18b. Pectoral *Anáhuatl* que lleva el dios.



Figura 18c. Caracol *Tecciztli* frente a *Xiuhtecutli.*

De las dos representaciones en los cuadretes de los días de las trecenas, poco podemos decir; sólo se trata del remate del agua en el signo *Atl* (figura 19a) y el collar de olivas que lleva *Ehécatl*, dios del viento (figura 19b).

Después de analizar todo el *Tonalpohualli* que contiene el documento, vimos que nuestros moluscos estuvieron presentes en 16 de las 18 trecenas que conocemos y, como ya dijimos, sólo en dos de los cuadretes que componen la cuenta de los días.

Los elementos de concha tuvieron las siguientes funciones:

1. Aparecen como atributos de los dioses, identificándolos en los casos de:

Quetzalcóatl	*Ehecacózcatl* *Epcololli* Collar de olivas cortadas
Xólotl	*Ehecacózcatl* *Epcololli* Collar de olivas cortadas
Huehuecóyotl	*Ehecacózcatl* Remate de olivas en la pechera
Tezcatlipoca	*Anáhuatl*
Tlahuizcalpantecutli	*Anáhuatl* *Oyohualli* en el tocado
Mictlantecutli	*Anáhuatl*
Patécatl	*Yacameztli* nariguera huasteca
Itztlacoliuhqui	*Anáhuatl*
Xiuhtecutli	*Anáhuatl*

2. Se utilizó como adorno, muchas veces cumpliendo una doble función, la de adornar y la de identificar a la deidad; encontramos:

    - Orejeras
    - Aretes
    - Cuentas formando: collares, remate de pintura facial, remate de pecheras, ajorcas, como parte de tocados y de pectorales.
    - Pectorales
    - Incrustaciones como estrellas
    - Incrustaciones de media luna en las faldas

3. Como remate de corriente de agua en forma de caracoles, olivas y de discos de concha, reafirmando su origen sagrado.

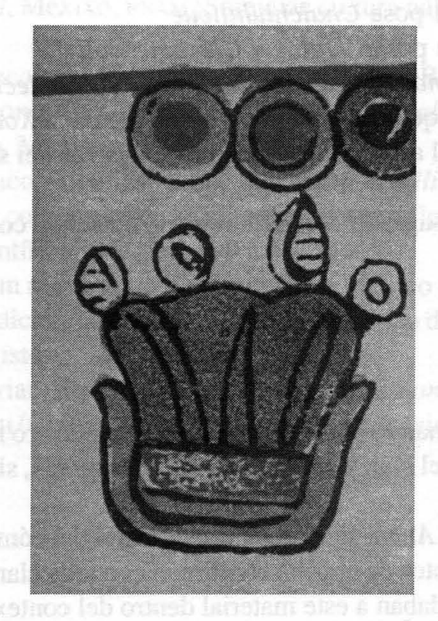


Figura 19a. Signo *Atl*, agua, en los cuadretes de los días del *Tonalpohualli*, *rematada por cuentas de concha.*

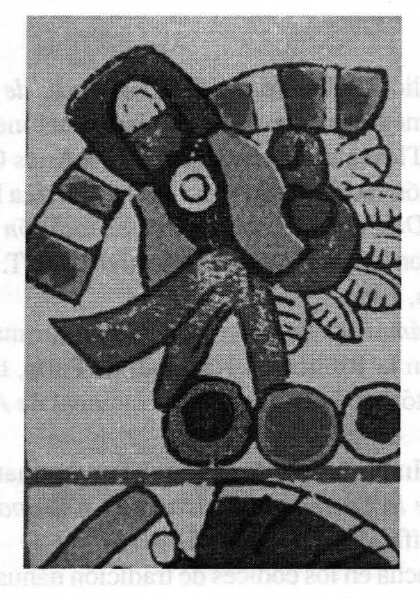


Figura 19b. Signo *Ehécatl* con el collar de olivas propio de este dios, en los cuadretes de los días del *Tonalpohualli*.

- Sobre la que se posa *Chalchiuhtlicue*
- Sobre la que se posan *Tláloc* y *Chicomecóatl*
- En el *Atl tlachinolli* del tocado del *Tlahuizcalpantecutli* y en el de *Chantico*
- En el encuadre que rodea el mundo que presiden *Xolótl* y *Tonátiuh*
- En el remate del agua que se vierte de los jarros del signo *Atl*

4. Como el caracol sagrado *Tecciztli*, representando su conexión con:

- *Tepeyollotli*
- *Tonátiuh*
- *Itzpapálotl*

El *Aubin* está reafirmando el concepto mágico de nuestro material, derivado de su procedencia: el agua y el mar, y símbolo de guerra sagrada, siempre unida a deidades que identifica.

El *Tonalpohualli* del *Aubin* sigue toda la estructura del cómputo del tiempo indígena, en donde los elementos de concha confirman con toda claridad la importancia que todas estas sociedades daban a este material dentro del contexto de sus religiones.

Bibliografía

Aguilera, Carmen, estudio introductorio, *El Tonalámatl de la colección de Aubin*, antiguo manuscrito mexicano de la Biblioteca Nacional de París (Manuscrits Mexicains nº 18-19), Tlaxcala, Rosete y Asociados Artes Gráficas, S.A., 1981.

Códice Borbónico (edición facsimilar), Siglo XXI (América Nuestra), México, 1980.

Del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), con un comentario explicativo de E. T. Hami, Siglo XXI (América Nuestra), México, 1980.

Seler, Eduard, *El Tonalámatl de la colección Aubin,* un manuscrito en miniaturas del México antiguo en la Biblioteca Nacional de París, trad. del alemán, Carlos Brecker, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, 1900-1901.

Suárez, Diez Lourdes, "Importancia de la concha como material arqueológico", en *XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, t. I, Guanajuato, INAH (Colección Científica), 1977, pp. 455-481.

——, "El material de concha en los códices de tradición náhuatl. El *Códice Borbónico* y *La matrícula de tributos*", en *Primer Coloquio de documentos pictográficos*

de tradición náhuatl, Méxixo, UNAM (Sereie de cultura náhuatl, Monografías, 23), 1989, pp. 1-11.
——, *Conchas y caracoles... ese universo maravilloso*, Banpaís, México, 1981.
——, "El material conquilógico en el *Códice Magliabecchi*, en *Apuntes de etnohistoria II*, INAH, México, 1992, pp. 75-97.
——, "Conchas y caracoles en las fiestas del *Xiuhpohualli* del *Códice Borbónico*, en segundo y tercer coloquios de documentos pictográficos de tradición náhuatl, INAH (Colección Científica), México, 1995, pp. 363-393.
Tonalámatl de Aubin, un manuscrito en pinturas del México antiguo en la Biblioteca Nacional de París (edición facsimilar), Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, 1900-1901.
Velázquez, Castro Adrian, *Tipología de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH (Colección Científica, Serie Historia), México, 1999.

LLEGÓ EL CAIMÁN: LOS DRAGONES EN EL MUNDO MAYA

Alfonso Arellano Hernández
IIF/CEM-UNAM

En general, la cabeza delantera
es la de un lagarto con
embellecimientos ajenos.
THOMPSON, 1984: 276

Introducción

Fauna y flora han desempeñado un papel importante dentro de la vida cotidiana de los habitantes de Mesoamérica y se han proyectado al campo de lo sagrado. Tal es el caso de los reptiles, en especial de los cocodrilos. Como todos los de su clase, despiertan sentimientos de repulsión entre los humanos; no obstante, existen grupos entre los que ocupan un lugar destacado en su bagaje cultural. Así, tenemos el caso de los mayas, sobre los que presentaré algunas ideas con respecto a cierto tipo de dragones, cuya imagen es en gran parte la de un cocodrilo. Para ello, me basaré principalmente en referencias etnográficas, iconográficas y epigráficas, complementadas con algunas citas a fuentes coloniales que consignan datos de origen prehispánico, como los *Chilames* y el *Pópol Vuh*.

Antes quiero aclarar que cuando se estudia un asunto específico o un determinado ente a través de su manifestación iconográfica, se han de efectuar comparaciones en busca de puntos de contacto y divergencia, y juzgar los datos a la luz de otros estudios (arqueología, historia, lingüística, etnología); de lo contrario se corre el riesgo de ofre-

cer resultados inadecuados. Así, mi enfoque, sin ser exhaustivo, partió de considerar como problemáticos varios puntos acerca de los cocodrilos, y de compararlos para ofrecer una versión lo más completa posible. Entre los que revisé se cuentan los siguientes:

- Las abundantes obras plásticas prehispánicas con representaciones de monstruos, tanto en escultura (de formato grande y pequeño) como en cerámica, códices y pintura mural. Una primera clasificación aproximatoria (que después se depuró), partió de 1000 a.C. hasta 1500 d.C., y abarcó —a grandes pasos— desde las imágenes olmecas a las mexicas.
- Las fuentes documentales escritas a partir del segundo tercio del siglo XVI que proporcionan breves referencias sobre los saurios y que, como sabemos, son más numerosas para los nahuas que para otros pueblos (oaxaqueños, mayas, huaxtecas, purépechas, etcétera).
- En cuanto a las escrituras prehispánicas, la maya ofrece un mayor cúmulo de datos (en virtud de los avances en su estudio), pero su transpolación a otras culturas ha de realizarse con sumo cuidado.
- Aunque abundan las imágenes de dragones mesoamericanos, no podemos considerar agotado el tema, pues los trabajos en torno a ellos siguen desarrollándose.

No todos los dragones son uno y el mismo: en ellos se mezclan diferentes especies zoológicas y botánicas, pero con esos puntos en mente, podemos pasar a revisar algunas características de los dragones y de los cocodrilos, para después aproximarnos a su papel en Mesoamérica.

Un viejo orden: *Draco sp.*[1]

Los dragones han acompañado al género humano desde siempre. Para el pensamiento occidental suelen ser enormes serpientes con garras y alas, que por lo común exhalan fuego. Se destaca su carácter peculiarmente malévolo y como custodios de tesoros; asimismo, figuran en batallas que sostienen contra algún héroe, ante quien siempre pierden; algunos ejemplos de ello son los de Apolo, San Miguel Arcángel, Heracles y San Jorge. No obstante, aquella persona que utilizara partes de su cuerpo recibía poderes especiales derivados del propio dragón: la hacían indulgente, agraciada o invencible.

[1] Para la zoología, los reptiles se agrupan en cuatro órdenes: *Rhynchocephalia, Testudines, Crocodylia* y *Squamata*. El que aquí propongo, *Draco*, es de índole mítica y, por ende, ajeno a la taxonomía zoológica.

La palabra *dragón* proviene de la voz griega *drákon,* una forma poética de *édrakon,* a su vez derivada de *dérkomai,* que significa "dormir con los ojos abiertos"; *drákos,* cognada de *drákon,* significa "ojo". ¿Cómo se explica lo anterior? En varias cosmogonías se dice que "en el principio" un monstruo habitaba las aguas abismales del Caos, y sólo vigilaba, sólo veía su reflejo en ellas antes de la Creación; es decir, descansaba sin dormir.

Por otro lado, se trata de un ser bisexual que, al copular consigo, dio lugar al Cosmos; o también se autodevoró para después autovomitarse y crear el Universo, en cuyo caso se conoce como *uroboros,* "el que se muerde la cola". Su "reflejo" se ha interpretado como el Cielo o —a veces— como la Vía Láctea.

De tal manera, este dragón primordial representa tanto las aguas del mundo inferior como los cielos y, al mismo tiempo, la tierra y el aire, debido a que en él se combinan serpientes y alas. Es, pues, el Cosmos personificado.

En Mesoamérica, y en particular en la zona maya, un tipo de dragones, aunque no aterrador, tiene significados semejantes, pues se asocia al Inframundo,[2] las aguas originales, la Tierra y la Creación. Sus representaciones fueron numerosas, pero la más común simula un cocodrilo, si bien con partes de otros animales.

Valga, entonces, hacer un paréntesis informativo acerca de esos reptiles para saber qué son y cómo viven, y si de ello puede establecerse un nexo para su papel mítico.

Orden: *Crocodylia.* **Familias:** *Crocodylidae y Alligatoridae*

La palabra *cocodrilo* deriva del griego *krokódeilos,* cuyo significado es "gusano de piedra", debido a su físico y a su forma de vida. Sin embargo, la traducción incluye referencias al pene y a cierto tipo de piedras preciosas color azafrán —que no se han identificado en la naturaleza—.[3] Así, pues, la misma palabra conlleva apreciaciones mitológicas propias de los dragones, asociadas a "fertilidad".

Los cocodrilos son enormes reptiles cuadrúpedos, de largos cuerpo y cola. Su hábitat se localiza en regiones tropicales, en zonas ribereñas, lacustres o pantanosas (figura 1), aunque hay algunas especies que pueden nadar en el mar. Realizan la mayor parte de sus actividades durante la noche, como lo muestra la adaptación vertical de su pupila. Su dieta consiste de insectos, batracios, pececillos, crustáceos y animales pequeños mientras es joven, en tanto que incorpora animales mayores (incluidas aves y algunos mamíferos) cuando adulto.

[2] El Inframundo corresponde al reino de los muertos, abajo de nuestro mundo. No implica la idea judeocristiana de un lugar de castigo.

[3] La ayuda de Silvia Aquino, comunicación personal, fue muy valiosa en cuanto a la traducción del vocablo.



Figura 1. Hábitat de los cocodrilos.

Los cocodrilos (figura 2) tienen la piel recubierta por escamas cuadrangulares que en el dorso se vuelven escudos osificados triangulares, a manera de crestas que corren desde la base del cráneo hasta la cola. Las patas son cortas, con cinco dedos libres en las frontales y cuatro en las traseras, unidos por membranas interdigitales. Los ojos son pequeños y se hallan protegidos por tres párpados; los oídos se localizan atrás de los ojos; la nariz ocupa la punta del hocico, en su parte superior. La disposición anatómica de estos tres órganos les permite ver, oler y oír mientras están prácticamente sumergidos en el agua. Los dientes son cónicos, situados en alvéolos, y pueden restituirse tantas veces sea necesario. Son los únicos reptiles que pueden regular su temperatura corporal gracias a que mantienen las fauces abiertas mientras se asolean, aparte de alternar su estancia en lugares sombreados.

Crecen durante toda su vida y suelen ser longevos, pues alcanzan 60 o más años de edad; llegan a su madurez sexual a los seis años. La época de apareamiento y puesta (al menos en los especímenes americanos) ocurre entre marzo y agosto, de acuerdo con las especies y el inicio de la temporada de lluvias. Las hembras excavan nidos o forman un montículo de hojas y basura —que prensan con su peso— donde depositan sus huevos, cuya cantidad varía (entre 20 y 60) de acuerdo con la especie y tamaño de la hembra; el periodo de incubación oscila entre 70 y 90 días. Los huevos hacen eclosión próximos a la época de lluvias. Las hembras cuidan la nidada durante ese lapso, así como a las crías hasta más de seis meses.

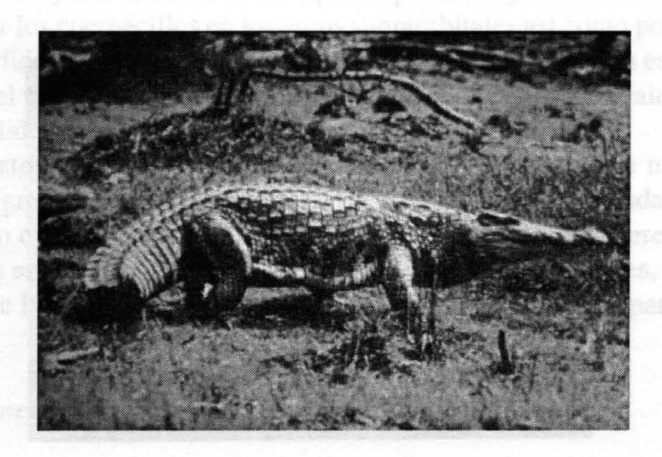


Figura 2. Cocodrilo.

Viven en cuevas hechas por ellos o por otros cocodrilos, dentro de las cuales existe un espacio adecuado que permite al animal respirar; en ocasiones pasan etapas de aletargamiento hundidos en los pantanos. Suelen agruparse en "harems" bajo la tutela de un macho dominante, que sólo acepta a otros machos en tanto no rivalicen con él por el dominio de las hembras; asimismo, controlan un área determinada tanto en la tierra como en el agua. Otra forma de gregarismo está en función del tamaño y la edad, pues los más jóvenes y pequeños no se juntan con los adultos y ocupan las proximidades de las lagunas o ríos, en tanto los más grandes y viejos suelen internarse tierra adentro (figura 3).

En México sobreviven dos especies de cocodrilos y una de caimanes (figura 4), con varias subespecies. La primera especie es *Crocodylus acutus* o "cocodrilo de río o amarillo", que es la más grande pues llega a medir hasta cinco metros; su color es grisáceo-verdoso y su hocico es largo y estrecho. Pasa la mayor parte de su vida sumergido en el agua —o lodo durante sequías—, pero también gusta de asolearse. Se localiza en regiones inferiores a 500 metros sobre el nivel del mar, en especial en la costa sur del Golfo de México.

Otra es *Crocodylus moreletii* o "lagarto negro o de pantano", que no excede los tres metros de longitud. Se distingue del amarillo por el hocico, que es más corto y ancho en el negro. Habita zonas que el amarillo no ocupa, por ejemplo entre la Lacandonia y el sur de Tabasco.

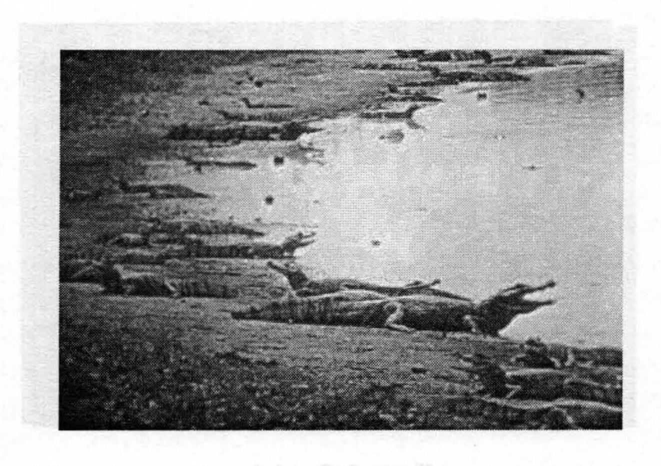


Figura 3. Cocodrilos asoleándose.

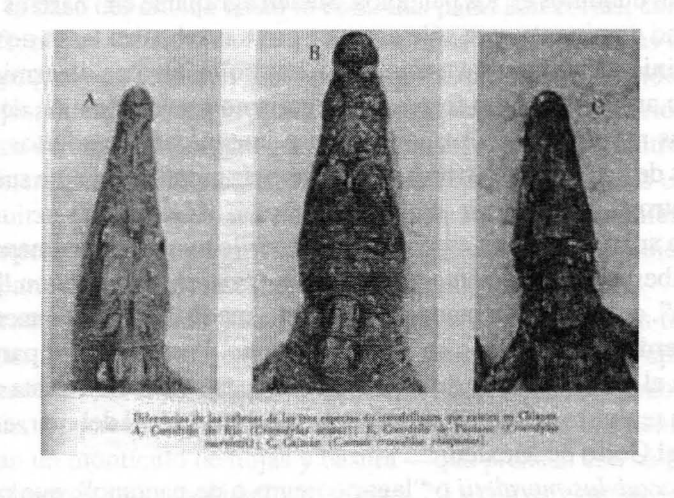


Figura 4. Diferencias de las cabezas de las tres especies de cocodrilianos que existen en Chiapas: *a)* cocodrilo de río (*Crocodylus acutus*); *b)* Cocodrilo de pantano (*Crocodylus moreletii*); *c)* Caimán (*Caiman crocodylus chiapasius*).

La tercera es el caimán o *Caiman crocodylus*. Destaca de los anteriores porque su hocico es corto y ancho (el maxilar superior puede alojar todos los dientes de la mandíbula) por los cuernecillos en los arcos supraorbitales así como por vivir en las costas del Pacífico. Mide un poco más de dos metros. Otra diferencia es que tanto la hembra como el macho vigilan el nido durante la incubación y a los caimancitos una vez que han salido del huevo.

Así pues, estos animales escamosos, de hábitos principalmente nocturnos, de vida anfibia y gregaria, cuyo ciclo de vida se asocia con la temporada de lluvias y que viven tanto o más que un humano, fueron considerados como seres divinos (al igual que otros especímenes de los reinos animal y vegetal). ¿Cuál es, entonces, su papel dentro de la mitología mesoamericana en general y maya en particular?

Draco mesoamericanensis mirabilis

He dicho que en la plástica prehispánica suele ser un lugar común mezclar elementos de diferentes animales o plantas para formar un solo ente. Por ello, si bien pueden representarse de manera realista, el conjunto final es un "dragón".

Pero entre los dragones, el que nos atañe es principalmente un cocodrilo, si bien diferentes autores lo han considerado como el pejelagarto o como un reptil con rasgos de tiburón (Caso, *El pueblo del sol,* 1974: 71). Personifica a la Tierra.

Entre los nahuas se llama *cipactli* y se asocia al primer día del calendario de 260 días (Thompson, *Historia y religión de los mayas,* 1984: 250). *Cipactli* (figura 5) está regido por la pareja de dioses creadores, *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, quienes viven en el Decimotercer Cielo. También se les conoce como *Oxomoco* y *Cipactónal*,[4] pero hay ciertas variantes cosmogónicas que conviene retomar.

En distintas versiones se informa que los Creadores tuvieron cuatro hijos: *Huitzilopochtli*, *Camaxtle*, *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*. Una indica que los dos últimos bajaron con la deidad *Tlaltecuhtli*, un monstruo que era la Tierra y que caminaba sobre el agua ya existente; decidieron desmembrarla y entonces crearon el cielo y la tierra; cuando se mueve, tiembla. Ante el agravio cometido sobre ella y a manera de recompensa, los demás dioses dispusieron que su cabello y piel fueran las plantas; sus ojos, pozos, fuentes y cuevas pequeñas; su boca, las cavernas de donde surgen los ríos; la nariz, valles y montañas (Castellón, "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Monjarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México indígena,* 1989: 126 y 55).

[4] En las mitologías mesoamericanas, el Universo se divide en nueve niveles inferiores y 13 superiores, en medio de los cuales se sitúa la Tierra. *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl* viven en el más alto, el *Omeyocan*. Por otro lado, respecto a estos dioses, en la literatura pueden hallarse referencias a *Cipactónal* como hombre, y a *Oxomoco* como mujer. Véanse, en la bibliografía consultada, los trabajos de Barrera, 1976, Caso, 1974, y la compilación de Monjarás-Ruiz, 1989.

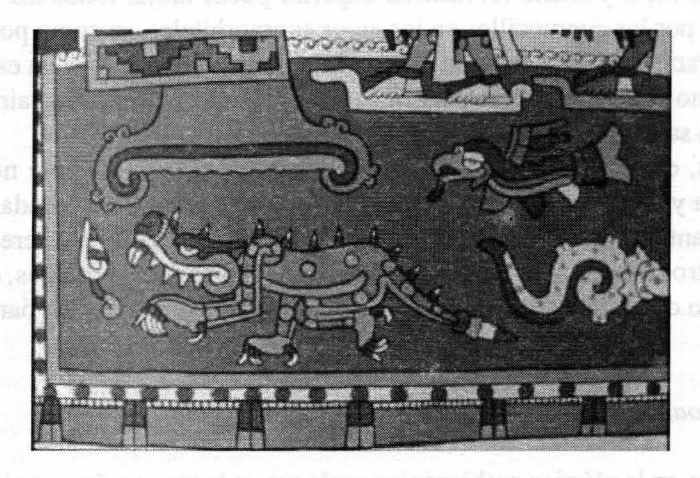


Figura 5. Nuttall, lám. 75.

Una segunda versión agrega que *Huitzilopochtli* y *Quetzalcóatl* hicieron al primer hombre y a la primera mujer, *Oxomoco* y *Cipactónal*, a quienes indicaron sus actividades: labrar la tierra y tejer. Después los cuatro hermanos hicieron a la tierra (*Tlaltecuhtli*) con un gran pez semejante a un lagarto o caimán, el *Cipactli* (Castellón, 1989: *loc. cit.;* Barrera, "La ceiba-cocodrilo", 1976, n. 22: 202).

De lo anterior se desprende que *Cipactli* o *Tlaltecuhtli* es un ser monstruoso que personifica a la Tierra, que flotaba sobre las aguas increadas, constituyentes del Inframundo; su cuerpo conforma el relieve terrestre y es el suelo que pisamos; de él brotan las plantas. Gracias a la segunda versión sabemos que se trata de un lagarto con elementos de pez. Sus imágenes, no obstante, acusan más a un reptil, quizá un cocodrilo (figura 5).

El concepto no es exclusivo de los grupos nahuas y también apunta al cocodrilo.[5] Se encuentra entre otros pueblos, como en los huaxtecos, quienes creen que la tierra es una cocodrilo hembra fertilizada por seres celestiales (Thompson, 1984: *loc. cit.*). Incluso, entre los habitantes de Pachiquitla (en la huaxteca hidalguense) existe la idea de que en ciertos días no se debe salir de casa, pues son propicios para recibir mordidas de tales reptiles, amén de que estos animales se consideran "portadores" de fuerza vital.[6]

[5] Véase, por ejemplo, el artículo de Doris Heyden, "Uno Venado y la creación del Cosmos en la crónica y los códices de Oaxaca", en Monjarás-Ruiz, 1989: 87-124.

[6] Lucía Aranda, comunicación personal.

También se representó al cocodrilo en varios códices imbuido con el concepto arriba expresado, por ejemplo en *Borgia, Nuttall* y *Laud,* pertenecientes a grupos mixtecas (Thompson, 1984: 268-272). Asimismo, lo encontramos en el pensamiento maya.

La Subfamilia *Draco mayensis stupefaciens*

En el arte maya nos llama la atención una serie de animales de formas extrañas. Son los "dragones" que, por sus características específicas, han sido calificados —desde fines del siglo XIX— como "bicéfalos", "celestes", "terrestres" o "del Inframundo". Así, la Tierra, el Cielo y las Aguas se personificaron como reptiles que compartían rasgos comunes pero que diferían de otros: los ojos, el decorado corporal, el tratamiento del hocico y las patas. En la actualidad, poco a poco se ha llegado a distinguir cuál animal se asocia de manera directa con alguno de los niveles cósmicos —es decir, el Cielo, la Tierra o el Inframundo—, sin estar separados tajantemente entre sí.

Lagartos y dioses creadores

En casi todos los idiomas mayas, el vocablo que designa al cocodrilo es *ain* —con sus variantes— (Dienhart, *The Mayan Languages,* 1989, vol. 2: 163-164); en yucateco, además (figura 6), se encuentran *chi'wa'an* e *itzam* (Barrera, *et al., Diccionario Maya Cordemex:* 272). *Ain* significa "cocodrilo"; *chi'wa'an,* "hocico largo".[7] Pero el que más problemas arroja es *itzam.* Al respecto, gracias a las fuentes coloniales del siglo XVI sabemos que los yucatecos de la época de la Conquista consideraban al Cosmos

> [...] en forma de dragón iguana celestial, a veces con dos cabezas
> y otras veces con la pezuña hendida y los cuernos de un venado.
> Parece ser que había cuatro de esos seres, llamados Itzam ("Iguana"),
> que formaban las cuatro paredes y el techo de Itzam Na ("Casa de Iguanas"),
> dentro de la cual está nuestro mundo...
>
> (Thompson, 1984: 244).

De la descripción anterior cabe destacar el aspecto reptilino y la palabra *itzam.* Podría concluirse que se trata de una iguana que personifica al Cosmos, como —de hecho— lo planteó J. Eric Thompson (1984: *passim*). Para él, *Itzam Na* fue (figura 7):

[7] Como dato curioso, vale la pena mencionar que se ha tratado de identificarlos con varias subespecies, en particular el *Crocodylus acutus* (cocodrilo amarillo).



Figura 6. Tikal, Mundo Perdido, tumba 116. Señor Doble Peine (Ah Cacau).



Figura 7. *Códice Dresde*, lám. 48.

- Dios Supremo, creador, incorpóreo.
- Patrono de los jerarcas.
- También llamado *Hun Itzam Na, Itzam Na K'awil* y *Hunab Ku.*
- Manifiesto en dos formas: una celeste, propiamente *Itzam Na*, y una terrestre, *Itzam Na Cab Ain.*
- Podía representarse como antropomorfo o reptilino, en cuyo caso era bicéfalo.
- Corresponde al Dios D y en ocasiones lo acompaña su esposa, Diosa O, *Chac Chel.*[8]
- *Itzam Na* tuvo varias advocaciones de carácter celeste relacionadas con el terrestre.[9]

A partir de la propuesta de Thompson, se aceptó que *Itzam Na* era el Cosmos manifiesto en un dios maya supremo con forma de iguana (por ello se habla de la "Casa de Iguanas"). No obstante, ahora contamos con otros datos que permiten revisar dicha hipótesis. Veamos.

Thompson (1984: 42) remite a la definición de *itzam* en el *Bocabulario de Maya Than* (o *Diccionario de Viena),* a saber: "lagartos como iguanas de tierra y agua". Barrera Vázquez considera que *itzam* o *Itzam Na* se representaba como una especie de cocodrilo, y que la palabra no tiene un correspondiente real, aunque puede relacionarse con *Itzam Kab Ain* o *Chac Mumul Ain*, el Gran Cocodrilo Lodoso de la Tierra, mencionado en los *Chilames* (Barrera, *et al., Diccionario Maya Cordemex:* 272); asimismo, traduce *itzam* como "el mago (sabio) del agua, el que tiene y ejercita poderes ocultos en el agua".

Por su lado, Acuña ("Un encuentro casual con los dioses mayas", 1991: *passim*) comenta que en el mismo *Bocabulario, Hun Itzam Na* y *Yax Coc Ah Mut* hacen pareja (como *Cipactónal* y *Oxomoco*) y propone que *Hun Itzam Na* puede traducirse como "Madre (o Casa) 1 Lagarto". La importancia de la información dada por Acuña radica en que permite establecer una equivalencia de *Hun Itzam Na* con *Cipactónal,* ya que el nombre de ambas deidades incluye la palabra "cocodrilo" (*itzam* y *cipactli,* respectivamente). Las dos se pueden concebir, entonces, como divinidades cocodrilo.

Asimismo, tenemos varios informes que apoyan la traducción citada. Entre los pokomes, *Itzam* es un cocodrilo de carácter bisexual, dios de la montaña y de los cuatro rumbos del mundo (Thompson, 1984: 42). Una variante, *Itzanoh Ku*, es adorada por los lacandones en el lago Pethá, quienes lo consideran "señor de los lagos y los cocodrilos", amén de tener la forma de este animal, y lo asocian con las lluvias y algunas enfermedades "acuáticas", como malaria o fiebres (Thompson, 1984: *passim*). Esto nos permi-

[8] Para la identificación entre *Itzam Na* y el Dios D, véase Thompson, 1984: 42.

[9] Se trata de:
a) cuatro *Itzam Kan*, uno en cada dirección cardinal del Cosmos;
b) Itzam Na Tul o "*Itzam Na* que chorrea líquido", asociado a la lluvia;
c) Itzam Na Itzam Tzab, ligado a las Pléyades; y
d) Itzam Na K'inich Ahaw, relacionado con el Sol.

te relacionar al dios ctónico actual *Itzam* con *Itzam Kab Ain* o *Chac Mumul Ain* prehispánico, mencionado más arriba, sin entrar en conflicto con la identificación de *Itzam Na* como cocodrilo.

Los datos anteriores indican, pues, que *Itzam* es el Cocodrilo Cósmico: un dios bisexual (creador), de los lagos, las montañas y los cuatro rumbos del Cosmos; asociado con las lluvias y ciertas enfermedades.

Por otra parte, Recinos comenta en su edición del *Pópol Vuh* (1947, n. 4: 87) que *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* —El Viejo y La Vieja— son equivalentes de *Oxomoco* y *Cipactónal*, al tiempo que se trata de advocaciones de la pareja de dioses creadores. Con respecto a ellos, dice el texto:

> No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible,
> solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.
> Solamente había inmovilidad y silencio en la obscuridad, en la noche.
> Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz,[10] los Progenitores,
> estaban en el agua rodeados de claridad.
>
> (*Pópol Vuh*, 1947: 89 y nn. 10-11)

Pero también el mismo libro (*Pópol Vuh,* 1947: 104 y 55) ofrece datos sobre dos hermanos: *Zipacná* y *Cabracán*:

> Ahora bien, Zipacná jugaba con los grandes montes: el Chicac, Hunahpú Pecul, Yaxcanul, Macamob y Huliznab.[11] Éstos son los nombres de los montes que existían cuando amaneció y que fueron creados en una sola noche por Zipacná. Y así también Cabracán movía los montes y por él temblaban las montañas grandes y pequeñas. Así proclamaban su orgullo los hijos de Vucub-Caquix:... —¡Yo soy el que hizo la tierra!, decía Zipacná. —¡Yo soy el que sacudo el cielo y muevo toda la tierra!, decía Cabracán.
>
> (*Pópol Vuh*, 1947: 106)

De acuerdo con la cita anterior, *Zipacná* creó las montañas y *Cabracán* provocaba temblores (una vez que Los Formadores habían permitido la Creación). Se agrega que *Zipacná* se alimentaba de cangrejos y peces. Pero la soberbia de los hermanos causó su muerte: el Corazón de la Laguna, el Corazón del Mar (los dioses creadores)[12]

[10] Recinos (1947, *loc. cit.* y n. 3: 86) sugiere la importancia de *Gucumatz* (*Quetzalcóatl* del centro de México) en el *Pópol Vuh* como uno de los Creadores. Sin embargo, creo que al remontarnos varios siglos antes de la Conquista y de la redacción del libro, ese dios debe tratarse con sumo cuidado al referimos a las mitologías de la época Clásica, aún en estudio.

[11] De acuerdo con Recinos (1947: n. 61: 106) se trata de los principales volcanes guatemaltecos.

[12] También se le llama "Corazón del Cielo".

ordenó a *Hunahpú* y *Xbalamqué* que los mataran: *Zipacná* pereció aplastado por un monte y se transformó en piedra; *Cabracán* fue enterrado vivo.

Hasta aquí hemos visto que existe, entre diversas mitologías indígenas, la noción de la Tierra personificada como un cocodrilo. Entre algunos mayas actuales se llama *Itzam*, Señor de la Tierra, lagos, montañas y cocodrilos; y puede rastrearse al siglo XVI, al menos. Pero surgen varias preguntas ante los múltiples valores de *Itzam*: ¿Qué argumentos apoyan su identificación con una divinidad cocodrilo prehispánica? ¿Cuál es su relación con la pareja de los Creadores, sean *Oxomoco-Cipactónal*, *Yax Coc Ah Mut-Hun Itzam Na*, *Tzakol-Bitol* o *Zipacná-Cabracán*?

Conviene partir del primer punto referido al cocodrilo, es decir, el *cipactli* y su papel calendárico; pero en la cultura maya —que principalmente nos ocupa—. Después buscaremos sus implicaciones con *Itzam*.

Retratos divinos

Debido a que los calendarios mesoamericanos comparten numerosos rasgos, no es extraño que entre los mayas exista concordancia con el *cipactli* de los nahuas. Su nombre yucateco es *imix*. Se relaciona con el dios viejo del número cinco, bautizado con la letra N por Schellhas y que sabemos es uno de los *Pahuatunes*, divinidades del Inframundo o *Xibalbá* que sostienen la Tierra sobre sus hombros (Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, 1978: 70 y ss.)[13] al igual que *Zipacná*. Además, en el pensamiento religioso, el cinco se asocia al Cosmos en tanto incluye las cuatro direcciones cardinales y el centro, rasgo compartido por el dios *Itzam*.

Entre sus significados calendáricos, contamos con datos pertenecientes a mayas contemporáneos. Los *ixiles* y *kanjobales* asocian *imix* o *imux* con el mundo o tierra sagrados; los mames y yucatecos como un día propicio para el maíz; entre los quichés se liga con el dios de la Tierra, *Mo'x* —o *Mos* de los *pokomchíes*—. Para tzeltales y tzotziles *imox* alude a la ceiba colocada en el centro de los poblados bajo la cual se elige a las autoridades y de cuyas raíces se dice que provienen los linajes. De acuerdo con los lacandones, se refiere a la ceiba por donde baja el Sol al Inframundo; y los jacaltecas consignan la relación que guarda con "tejer" (actividad propia de las diosas Tierra y Luna, como se indicó para *Cipactónal*) (Thompson, *loc. cit.).*

Por otra parte, Landa refiere que los muertos descansaban a la sombra de una ceiba, y en el *Chilam Balam* de Chumayel se mencionan cuatro *Imix Yaxche'ob*

[13] Un rasgo común de los dioses del Inframundo es usar lirios como parte de su tocado o vestimenta.

[14] En la superficie terrestre se localizan cinco ceibas: una central y una en cada esquina; sostienen al cielo y tienen colores diferentes, correspondientes a las cinco direcciones.

(ceibas) en los rumbos cósmicos correspondientes (Thompson, *ibidem*; Barrera, "La ceiba-cocodrilo", 1976, n. 7: 189).[14]

De lo anterior podemos colegir que *imix* es la Tierra y se relaciona con la vegetación, el gobierno, los linajes y el Inframundo. Puede, entonces, equivaler al *Itzam* actual. Ahora bien, puesto que los diferentes aspectos del *imix* encuentran apoyo en la epigrafía y la iconografía, resulta conveniente revisar sus aportes.

El glifo *imix* —aparte de corresponder al primer día del calendario ritual— deriva de la estilización de los nenúfares o lirios acuáticos (figuras 8-10). En este sentido, su representación puede tener tres variantes: esquemática, de "cabeza" y de "cuerpo entero", tanto dentro como fuera de contextos cronológicos. La cabeza suele ser reptilina, de larga nariz y sin mandíbula, o —si la tiene— descarnada. Cuando se muestra con su cuerpo, se distinguen otras características (figura 8), a saber:

- Se trata de un ser bicéfalo: una cabeza ocupa el lugar normal, y la otra sustituye la cola.
- De ambas cabezas pueden brotar plantas, comúnmente nenúfares.
- Los ojos de la cabeza anterior son casi cuadrados, a veces con bandas cruzadas en lugar de pupilas.
- Adorna su frente anterior con el *imix,* mientras que la posterior puede llevar la Insignia Cuatripartita.
- Se relaciona con el numeral 13 y el *tun* (Schele y Miller, *The Blood of Kings,* 1986: 46).

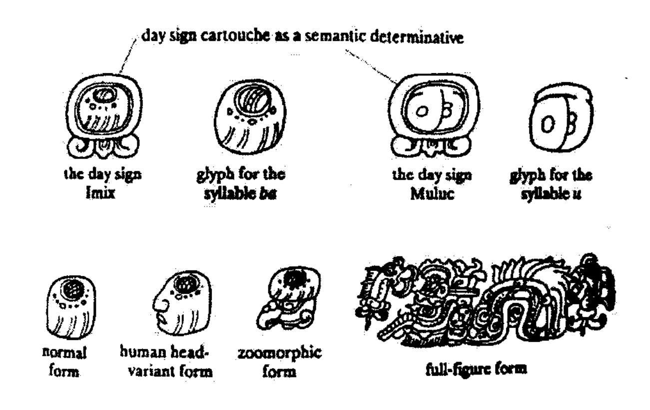


Figura 8. Imix-Naab.

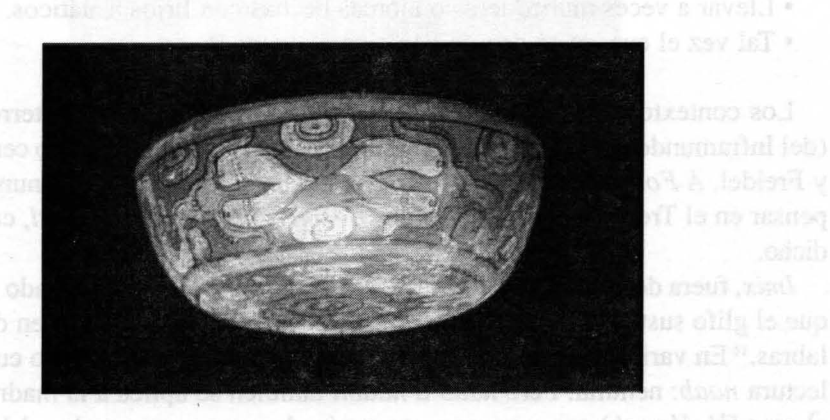


Figura 9. Vasija polícroma, Clásico Tardío, Petén.

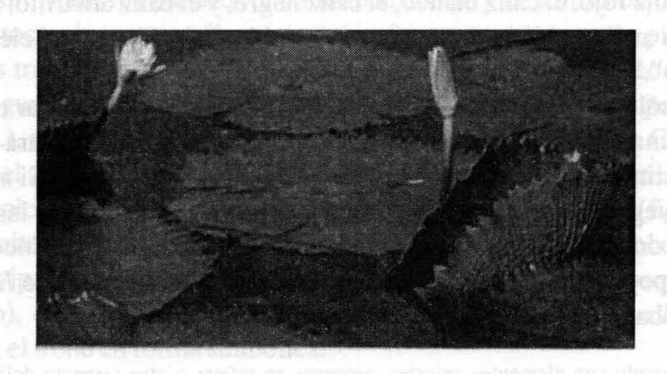


Figura 10. Lirios en el lago Petén Itzá.

En otras ocasiones se distingue por:

- Mostrar en las fauces un diente frontal superior de tiburón.
- Llevar a veces muñequeras o ajorcas hechas con lirios acuáticos.
- Tal vez el cuerpo se decora con signos *cauac.*[15]

Los contextos en que este híbrido aparece son de índole extraterrena, acuática (del Inframundo) por lo común, y personifica lagos, pantanos, ríos o cenotes (Schele y Freidel, *A Forest of Kings,* 1990: 418). Además, su nexo con el numeral 13 hace pensar en el Treceno Cielo, donde viven *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl,* como ya se ha dicho.

Imix, fuera del sistema calendárico, se lee *ba*. Su lectura ha probado ser sólida, ya que el glifo sustituye a otros con el mismo valor fonético-silábico en diferentes palabras.[16] En varios casos, *ba* se halla escrito junto con el glifo *na,* lo cual permite la lectura *naab:* nenúfar. Pero *naab* o *naabil* también se aplica a la madre de alguien, al mar (*k'ak'naab*) o a una gran extensión de agua y, por ende, al Inframundo o *Xibalbá*. Esto se corrobora en varias obras plásticas, por ejemplo la lápida del Templo XIV de Palenque (figura 11), en cuyo caso se escribió *naab* sobre franjas acuáticas, ambiente donde se ubican los personajes representados (muertos), habitantes de *Xibalbá*. Por lo tanto, *naab* (lirio, Inframundo acuoso) conserva, a nivel epigráfico, las nociones correspondientes a *imix* entre los mayas actuales.

Con respecto al lirio y su papel en la mitología según los textos coloniales, Thompson (1978: 73) comenta que sólo conocía una frase del *Chilam Balam* de Tizimín: "Entonces brotó el cáliz rojo, el cáliz blanco, el cáliz negro, y el cáliz amarillo; la faz del lirio de agua hacia arriba, el lirio de agua que se dobla (sobre la superficie del agua), el botón del lirio".[17]

De la cita sólo podemos deducir la relación (evidente) del nenúfar con las aguas, pues forman una simbiosis. No obstante, tampoco es un obstáculo para la comprobación de los distintos valores de *imix* —ya referidos— en tanto *naab*. Si *imix* simboliza la Tierra, los vegetales, el gobierno, los linajes y el Inframundo, con las perspectivas epigráfica e iconográfica resulta consistente con el *Itzam* actual (el Cocodrilo Terrestre) y presta apoyo a la traducción que Acuña (1991: *passim*) hace de *Hun Itzam Na,* como dije arriba.

[15] Si está decorado con elementos celestes, entonces se refiere a otro (aspecto del) dragón. Para el *cauac*, véase más abajo.

[16] Por ejemplo en dos de los títulos más utilizados por los gobernantes mayas, a saber *bacab,* "el sostén del cielo", y *ah naab,* "el del inframundo".

[17] La cita textual de Thompson al *Chilam Balam* de Tizimín es: *Then sprouted the red deep calyx, the white deep calyx, the black deep calyx, and the yellow deep calyx; the water lily face upward, the water lily that sways (on the surface of the water), the budding water lily.*

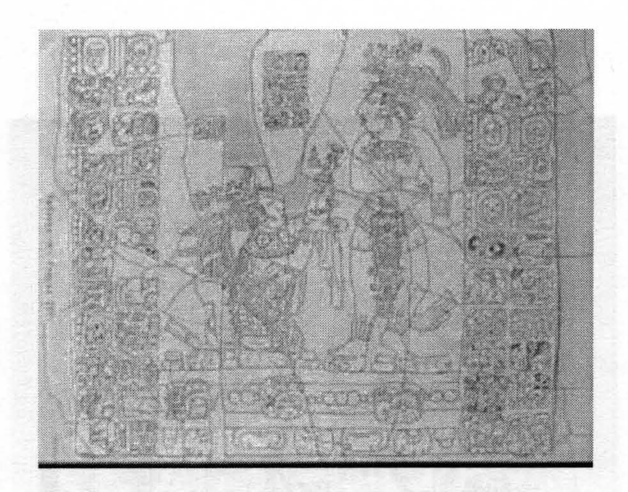


Figura 11. Lápida del Templo XIV de Palenque.

Pero aún hay cabos sueltos y es posible buscar otras asociaciones. Los lazos de *imix* con el Cocodrilo de la Tierra y las plantas (además de los nenúfares) se tienen gracias a la ceiba o *yaxche'*. Vimos que para tzeltales, tzotziles y lacandones *imox* es una ceiba, la del centro, de cuyas raíces provienen los linajes y sirve al Sol como camino a *Xibalbá*. Asimismo, los muertos encontraban cobijo y descanso bajo dicho árbol.

Por lo que toca a la iconografía, en varias imágenes se muestra una planta que brota de los cuartos traseros, alzados, de un cocodrilo apoyado en su hocico o en sus patas delanteras (figuras 12-13). Para épocas posteriores, es decir, en el período Clásico (300-900 d.C.), su cola se sustituye en forma paulatina con la Insignia Cuatripartita, al igual que en el *imix* de "cuerpo entero": de ella nace una planta estilizada. Uno de muchos ejemplos es el tablero del Templo de la Cruz de Palenque (figura 14), que, también, permite establecer el nexo con los linajes: a los lados del árbol que brota de la Insignia Cuatripartita se encuentran dos gobernantes, la figura más pequeña es *Pacal* II (ya muerto), quien entrega al personaje de mayor tamaño, *Chan Bahlum* II (su primogénito), el trono en forma simbólica.[18]

Aunado a lo anterior, sabemos que los gobernantes mayas muertos viajaban al *Xibalbá* en una canoa que, de vez en cuando, podía tener la forma esquemática de un cocodrilo (figura 15). El Inframundo los recibía en sus mandíbulas, como se mostró en la tapa

[18] Los nombres de muchos señores se han leído y comprobado. *Pacal* significa "Escudo"; es el personaje sepultado en el Templo de las Inscripciones. *Chan Bahlum* se traduce como "Jaguar Serpiente".



Figura 12. Izapa, Estela 25.

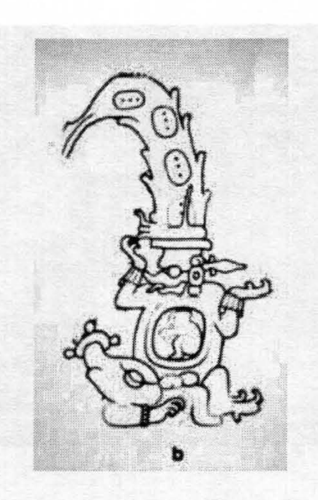


Figura 13. Yaxchilán, Estructura 33.

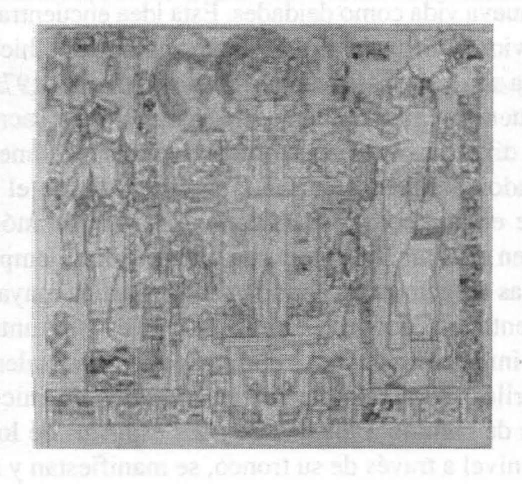


Figura 14. Tablero de la Cruz. Palenque.

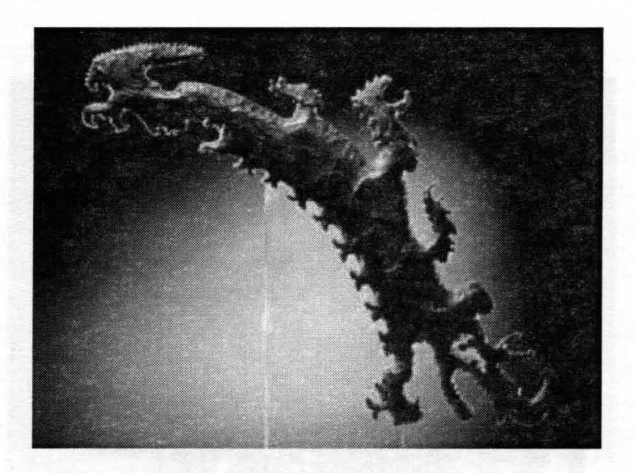


Figura 15. Excéntrico. Colección privada.

del sarcófago de la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque (figura 16), pero en transición a una nueva vida como deidades. Esta idea encuentra eco en una referencia tocante a los individuos arrojados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá: su habitante, un cocodrilo, salía a la superficie para devorarlos (Barrera, 1976, n. 12: 192).

Cualquiera que fuera la causa de la muerte (natural o por sacrificio), los difuntos eran convocados en diversas ocasiones por los vivos, especialmente los herederos al trono. Los antepasados deificados surgían, entonces, desde el interior de reptiles (aunque no siempre eran cocodrilos) bicéfalos. Así se plasmó en el dintel 25 de Yaxchilán y tal vez en el Altar B de Quiriguá, entre varios ejemplos (figuras 17-18).

Imágenes como las mencionadas abundan en la plástica maya, de tal manera que la correspondencia entre el Cocodrilo-Árbol, los linajes y los antepasados no parece contradictoria a los informes recabados entre los mayas actuales en cuanto al *imix*. Es decir, el Cocodrilo-Árbol conecta los tres niveles cósmicos: Cielo, Tierra e Inframundo, y sirve de camino a los dioses y los espíritus de los muertos, quienes pasan de uno a otro nivel a través de su tronco, se manifiestan y actúan en la Tierra.

Como dato peculiar quiero señalar que las ceibas, cuando son jóvenes, tienen su corteza recubierta de espinas, gruesas y cortas, que recuerdan las escamas dorsales de los cocodrilos. Las pierden con la edad. Tal semejanza quizá no pasó inadvertida a



Figura 16. Lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones, Palenque.



Figura 17. Dintel 25 de Yaxchilán, Chiapas, México.



Figura 18. Quiriguá. Altar B.

los mayas, de ahí que se estableciera el punto de unión entre reptiles y plantas. Una asociación más del cocodrilo es con la tierra, en particular con las montañas; sin embargo, se dificulta al remitirnos a la escritura y plástica mayas prehispánicas. Por ello, sólo indicaré algunas ideas.

Dentro del pensamiento religioso en general, las montañas ocupan un lugar importante que puede compararse con el del árbol: son puntos de contacto entre los niveles cósmicos, por lo cual dioses y muertos las utilizan como caminos; de hecho, las cuevas que se abren en ellas son un acceso al Inframundo. También se relacionan con las nubes al detenerlas y provocar el factor necesario para que la vegetación cumpla su ciclo vital: la lluvia (figura 19).[19] Ésta puede bajar en forma de ríos-serpientes que surgen de las cuevas en tanto se depositan en el Inframundo.

Vimos más arriba que el *cipactli* es la tierra, formada con diferentes partes de su cuerpo; sus ojos y fauces forman las cuevas. Y el *Pópol Vuh* (1947: 89 y 55) consigna cómo de las aguas surgió la tierra, mientras que *Zipacná* formó las montañas. Asimismo, para varios mayas actuales la vegetación, la tierra, los montes y la lluvia se asocian con el cocodrilo. Parece lógico, entonces, considerar que en la plástica maya existe un candidato que podría satisfacer los puntos anteriores: me refiero al dragón cuyo cuerpo está decorado con signos *cauac* (figura 20), aunque no es seguro que se trate de un cocodrilo, debido a sus características morfológicas.

Cauac es un día del calendario de 260 días (equivalente al *quiáhuitl* o "lluvia" de los nahuas). El glifo no siempre se utiliza como signo cronológico y su significado varía de acuerdo con el contexto donde se halle: en general es *tun*, "piedra (preciosa), pene, huesos duros de algunos frutos"; además, su lectura es *k'u*, que significa "dios, divino, sagrado": califica al objeto sobre el cual se indicó. Pero con ciertas variantes formales es *witz*, la montaña. En tal forma, el monstruo cuyo cuerpo tiene signos *cauac* se diviniza y, al mismo tiempo, se vuelve un *witz* o montaña sagrada (la piedra o *tun* puede representarla sin conflictos en el pensamiento religioso: de hecho, las piedras suelen ser "los huesos" de la Tierra).

Si el monstruo *witz* (*cauac*) personifica las montañas resulta adecuado considerarlo una variante del Cocodrilo Terrestre; recordemos que el monstruo *imix* guarda un estrecho vínculo con el Cocodrilo y se asocia al *tun*, pero no a las cuevas. Así, la identificación de ambos dragones como uno mismo —si acaso se trata de advocaciones— no es precisa; requiere un análisis detallado y a largo plazo. Como hipótesis básica se podría buscar el desarrollo de los monstruos *imix* y *witz* desde épocas

[19] Joralemon, "The Olmec Dragon", 1976: 37 y 55 y 61 y 55, considera que el Relieve 1 de Chalcatzingo (figura 19) resume todas las características del Dios 1 [Uno] del panteón olmeca, cuya característica principal es tener rasgos de caimán, y que se puede rastrear hasta el siglo XVI, incluso entre los mexicas. Estoy parcialmente de acuerdo con esta sugerente idea, pero creo que requiere profundizarse con respecto a su proyección en otras culturas y épocas de Mesoamérica, por ejemplo la maya clásica.



Figura 19. Chalcatzingo, Relieve 1 o "El Rey".

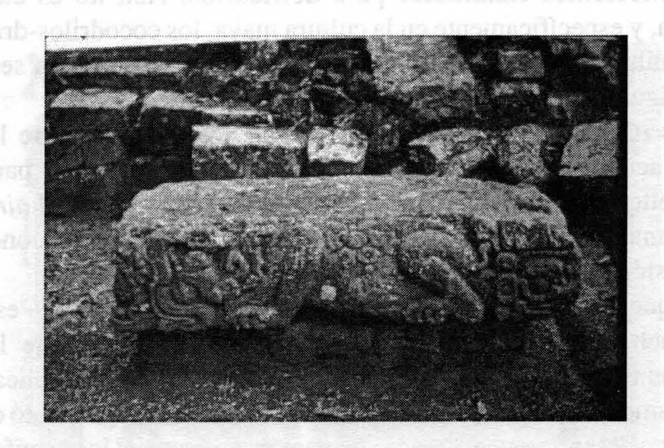


Figura 20. Altar 41, Copán.

previas al nacimiento de Cristo hasta el siglo XVI y de éste al siglo XX, para establecer semejanzas y diferencias con *Zipacná* (el formador de montañas), *Itzam Na* —mencionado en los escritos coloniales— y el *Itzam* actual.

Baste, por el momento, con lo aquí dicho. Los dragones mayas no se agotan. Hay más representaciones de híbridos que de una u otra forma guardan conexiones entre sí y con el cocodrilo pero se alejan de éste. Por tal motivo, las he dejado a un lado.

Comentarios finales

Para el pensamiento religioso, los dragones representan al Caos primordial, acuático, y son seres que dieron origen al Cosmos. Su forma principal es reptilina, aunque aceptan de buen grado partes de otros seres. Simbolizan la tierra, el agua y el aire; también, creación y destrucción, vida y muerte.

En América, los cocodrilos se cuentan entre los mejores animales que podían representar al dragón: su vida es anfibia y transcurre lenta y larga, como la de la Tierra misma; sus hijos nacen próximos a la temporada de lluvias, como cualquier brote vegetal; habitan en cuevas vecinas al agua, en la que desarrollan casi todas sus actividades, caracterizadas por ser nocturnas, por lo cual se relacionan con el Inframundo mismo; sus escamas se parecen a las espinas de las ceibas jóvenes...

Son, pues, excelentes candidatos para deificarlos. Así, no es extraño que en Mesoamérica, y específicamente en la cultura maya, los cocodrilos-dragones se asociaran con múltiples conceptos religiosos y los concretaran en un ser visible de la naturaleza (figuras 21 y 22).

A grandes rasgos hemos visto cómo pueden considerarse entre los mayas. De igual modo, acudimos a breves referencias de otros pueblos, en particular de los nahuas. Por ello, se ha mencionado al *cipactli,* que corresponde al *ain, chi'wa'an* o *itzam* de los mayas. Esta última palabra ha sido uno de los hilos conductores en la presente revisión acerca de los cocodrilos.

Sabemos que *Itzam Na* —entre varios grupos mayas actuales— es un cocodrilo hembra y macho a la vez, bicéfalo, deidad creadora. Es la "Madre 1 Lagarto", de acuerdo con la traducción propuesta por Acuña. Hablar de ella implica referirse a la tierra que pisamos —de hecho el cocodrilo es la Tierra—, al agua tanto celeste, fluvial y lacustre como del Inframundo, y a la vegetación, en especial los nenúfares y la ceiba. También incorpora a los antepasados deificados y, en consecuencia, los linajes.

Si buscamos los datos actuales en el pasado prehispánico contamos con las abundantes obras artísticas que han llegado a nuestros días: a partir, al menos, de Chalcatzingo (figura 19) hasta códices casi contemporáneos a la Conquista (figura 7). A través del tiempo, hemos recorrido desde épocas olmecas tardías (siglo III a.C.) a mediados del siglo XVI d.C., en especial durante el período Clásico (300-900 d.C.), pues muchos informes modernos coinciden con los antiguos. Concretamente, en el caso de la civilización maya es gracias a los aportes de la epigrafía que pueden aseverarse tales concordancias. Así, sabemos que:

- El dios *Itzam* actual es un cocodrilo bisexual, señor de las montañas, las aguas y las direcciones cósmicas.
- El dios *Itzam Na* del período Postclásico Tardío (siglos XV y XVI d.C.) se caracterizaba —entre otras cosas— por ser reptilino y terrestre, bajo el nombre de *Itzam Cab Ain* ("Madre Lagarto, Cocodrilo Terrestre").
- Existe un posible homólogo en el *Pópol Vuh*: *Zipacná*, formador de montañas.
- Tanto *Itzam* como *Zipacná* tienen un correspondiente náhuatl: *Cipactónal.*
- Por tanto, *Itzam Na*, *Zipacná* y *Cipactónal* se definen como divinidades ctónicas con rasgos comunes, que pueden enlistarse a partir de la última: es un ser monstruoso, lagarto con partes de pez, que personifica a la Tierra, flotante sobre las aguas increadas, es decir el Inframundo; su cuerpo es el suelo que pisamos y conforma el relieve, de él nace la vegetación.
- Entre algunos mayas contemporáneos, el día *imix* significa la tierra y la vegetación; incluso, los linajes; se asocia al dios *Mo'x*, de la Tierra.

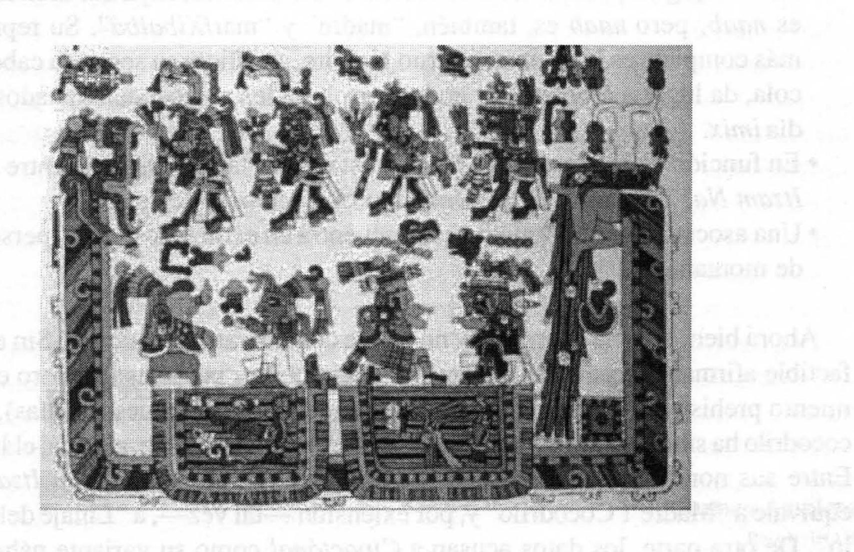


Figura 21. Nuttall, lám. 36.

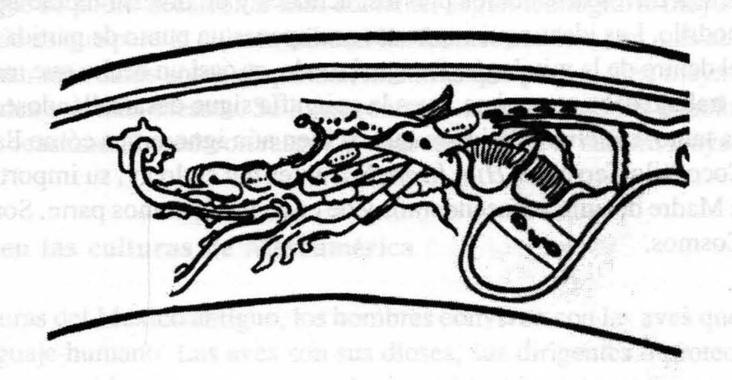


Figura 22. Vaso polícromo, Tikal.

- A nivel epigráfico simboliza un nenúfar o lirio acuático, cuya traducción al yucateco es *naab;* pero *naab* es, también, "madre" y "mar/*Xibalbá*". Su representación más completa es la de un monstruo bicípite, acuático; su segunda cabeza, la de la cola, da lugar a árboles. Por ende, corrobora los rasgos mencionados acerca del día *imix.*
- En función de lo anterior, es posible establecer la equivalencia entre *imix, naab, Itzam Na, Zipacná* y *Cipactónal* con el Cocodrilo Terrestre.
- Una asociación más, tentativa, se encuentra en el monstruo *witz,* personificación de montañas.

Ahora bien, el tema es amplio y no puede considerarse terminado. Sin embargo, es factible afirmar que para los mayas, a lo largo de dos mil años (primero en el pensamiento prehispánico, luego durante la Colonia y ahora en nuestros días), el dragón-cocodrilo ha simbolizado y representado la Tierra, la vegetación, el agua, el Inframundo. Entre sus nombres, al menos a partir del siglo XV, se cuenta *Hun Itzam Na,* que equivale a "Madre 1 Cocodrilo" y, por extensión —tal vez—, a "Linaje del 1 Cocodrilo". De otra parte, los datos acusan a *Cipactónal* como su variante náhuatl, con lo cual se aprecia una cierta homogeneidad en la religiosidad prehispánica.

La identificación del cocodrilo con la Tierra, con base en la deidad maya *Itzam,* encuentra un apoyo en la epigrafía, al lado de otras disciplinas. De manera especial, gracias a aquélla, hoy es posible iniciar el recorrido por los caminos de la mitología maya clásica. Con el caso del cocodrilo he querido adentrarme, aunque parcial y brevemente, en ese panteón. Mi propósito ha sido, pues, presentar algunos de los aspectos que se tienen, a través de estudios previos, actuales y de diversa índole acerca de un dragón-cocodrilo. Las ideas aquí expuestas son apenas un punto de partida para conocer su papel dentro de la mitología. De igual modo, es casi un hecho que más adelante el presente trabajo deba corregirse, pues la epigrafía sigue desarrollándose.

Mientras tanto, concluiré diciendo que, si bien aún ignoramos cómo llamaron los mayas al Cocodrilo Terrestre, *Hun Itzam Na,* antes del siglo XV, su importancia radica en ser la Madre de quien descendemos y de cuyo linaje somos parte. Somos, pues, parte del Cosmos.

EL SIMBOLISMO DEL QUETZAL EN MESOAMÉRICA

Carmen Aguilera
BNAH-INAH

Introducción*

El presente trabajo examina al quetzal en sus representaciones más significativas, trata de destacar su simbolismo en el Centro de México y postula la hipótesis de que se puede extrapolar este simbolismo al área maya, en un primer acercamiento y como una pista que se podrá desarrollar más adelante, según iconografía maya específica. El postulado es que para la cultura náhuatl las fuentes escritas son más abundantes y proporcionan más datos sobre el quetzal, mientras que para el área maya las fuentes documentales son más escasas. Se ha encontrado también que los pueblos del Postclásico, en ocasiones, heredaron rasgos y simbolismos de la cultura maya.

Las aves en las culturas de Mesoamérica

En las culturas del México antiguo, los hombres conviven con las aves que son capaces de lenguaje humano. Las aves son sus dioses, sus dirigentes o protectores, y en ocasiones sus servidores o mensajeros. Aun en el ámbito urbano fue muy íntimo el contacto del hombre con su medio ambiente durante la época.

* Mis agradecimientos al doctor Enrique Florescano y al licenciado Miguel Ángel Delgado por la lectura y valiosas sugerencias a una versión previa de este trabajo; a Ana Iturbe por los dibujos que lo ilustran.

Antes de la Conquista, los habitantes de las ciudades conocían numerosas aves por su nombre, su ciclo de vida, sus características y sus poderes.

Eduard Seler, investigador alemán, fue un pionero en éste y muchos otros temas, y a principios del siglo xx hizo un trabajo sobre la representación de los animales en los manuscritos mexicas y mayas en el que empezó a descifrar de manera breve el simbolismo de éstos y, especialmente el de algunas aves, como el quetzal (Seler, 1996, V: 222). Después de este investigador sólo muy esporádicamente se han emprendido estudios de aves, en general breves o de conjunto (De la Garza, 1995; Navarijo, 1997), a pesar del número tan grande de representaciones de estos animales en manuscritos pictográficos, pinturas murales, relieves y esculturas, cerámica, etcétera.

El quetzal tuvo gran importancia en la economía, la religión, la sociedad y la cultura en general, no sólo en el Altiplano, sino en el área maya y en toda Mesoamérica, y dos de las deidades más importantes mesoamericanas, *Xochiquetzal* y *Quetzalcóatl*, llevan como parte de su nombre las palabras *plumas de quetzal* que se llaman en maya yucateco *k'uk o k'uk'um*, "las plumas por antonomasia" y *quetzalli*, en náhuatl, y ambos dioses, en ocasiones, se disfrazan como quetzales, y de ahí derivan sus propiedades, funciones y atributos.

El quetzal

El ave que se conoce como quetzal (*Pharomacrus mocinno*) era llamado *(ah) k'uk'um*, "el emplumado por excelencia" (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 420), en el área donde se hablaba maya yucateco. En el área de habla náhuatl el ave era *quetzaltótotl*, "ave de plumas verdes muy ricas y estimadas" (Molina, 1970: 89r). El aprecio que se tenía al quetzal en el México prehispánico se debía en mucho a su hermosa apariencia y a las plumas largas de su cola. Es un ave de plumaje verde intenso con visos metálicos, que hoy habita en las selvas húmedas tropicales. El macho tiene una cresta de plumas suaves sobre la cabeza y plumas largas en su cola, con un poco de rojo en el pecho y en ocasiones algo de azul metálico en la parte alta de las alas.

El quetzal, que actualmente es difícil de encontrar aun en las selvas de México y Guatemala, habitaba de Chiapas hasta Panamá, por el sur, y en el este de Oaxaca, la Huasteca y Puebla, y al decir del cronista tenochca Alvarado Tezozómoc, en centros como Calpan, Cozcatlan y Cotaxtla (Alvarado Tezozomoc, 1980: 241). Las aves se atrapaban en los lugares donde iban a beber (Thompson, 1970: 146) y el *Códice Florentino* dice que uno de estos sitios era Zinacantan, en Chiapas. Allí se atrapaban en el verano, cuando bajaban a comer bellotas (1979, 9: fo. 18 v). Estas bellotas deben haber sido el fruto que se conoce como aguacatillo, y de alguna especie de laurácea de la que se alimentan estas aves más que el fruto del roble.

Las plumas largas del quetzal eran estimadas al igual que las piedras verdes o chalchihuites y a veces más que el oro (Hernández, 1959, III: 319). Las fuentes atestiguan que se usaban como moneda y eran del uso exclusivo de los nobles, los cuales las apreciaban por su belleza y ligereza, pues hacían que ostentaran su alta jerarquía y además porque conocían su profundo simbolismo y los beneficios que les conferían. Hay referencias de que se castigaba con la muerte al que mataba a una de estas aves (Blom, citado por Tozzer, en Landa, 1941: 89).

El comercio de plumas de quetzal

El comercio de plumas de quetzal es muy antiguo en Mesoamérica; fue uno de los productos de exportación de los olmecas y una de las bases de su riqueza. El culto al dios Quetzalcóatl probablemente se inició en esta época (Coe, 1968: 100, 104). En el periodo Clásico, tanto en los grandes centros mayas como en Teotihuacan, aparecen personajes y deidades portando grandes penachos y otros atavíos con estas plumas. En el Postclásico, el comercio y el culto del quetzal continuaron muy activos. Los requerimentos de la clase alta para el ritual con las apreciadas y valiosas plumas era muy alto y debe haber existido una población numerosa de estas aves, lo cual implica que no sólo deben haberse atrapado las aves silvestres, sino que se controló su abasto racionalmente y es muy posible, como se ha sugerido, que los quetzales hayan logrado mantenerse y reproducirse en cautiverio (Tozzer y Allen Glover, 1910: 3403).

La consecución y cría de los quetzales, el comercio y el transporte de las plumas para elaborar distintos artículos con ellas, estaba a cargo de especialistas, los que debieron conocer su ciclo de vida, y tenerlos en lugares donde no se dañaran las plumas, alimentándolos adecuadamente y cubriéndose las manos con guantes de heno para no lastimarlos, tal como se hacía con el *xiuhtótotl* o azulejo real. Los quetzales no se mataban, sólo se les arrancaban las plumas largas de la cola para que volvieran a crecer y poder así tener una siguiente cosecha. Los mercaderes llevaban a las espaldas su preciosa carga en contenedores tejidos y seguramente viajaban en caravanas protegidas fuertemente, para evitar el despojo de carga tan preciosa.

El quetzal en los códices

Por su importancia en las culturas mesoamericanas, el quetzal se representó en numerosas ocasiones. En cualquiera de los medios, se dibuja de manera convencional y hasta con rasgos antropomorfos, y no se debe buscar una representación naturalista al estilo occidental, sino la particular a las culturas mesoamericanas. El quetzal, como glifo de

la palabra *k'uk* en los códices mayas, sólo consta de la cabeza (figura 1); como ave completa se dibuja en los códices mayas (figura 2) y en los mixtecos (figura 3); o en los del Altiplano (figura 4); al ser una estampa pequeña, el ave se simplifica y las plumas de la cola se acortan para acomodarlas al espacio disponible. En general el ave tiene un copete hacia adelante para indicar su calidad de macho, ya que la hembra no lo tiene. Las plumas de las alas son de tamaño medio y tiene generalmente tres o cuatro más largas en la cola y una se curvan, siendo éste un rasgo diagnóstico.

Ésta es la convención en los quetzales mayas a línea. En los códices del Grupo Borgia, en los de Oaxaca y el Altiplano el esquema persiste, aunque el estilo es diferente y los quetzales están coloreados. Tienen el cuerpo verde, sobre las alas hay franjas azul y rojo y el pico y patas son amarillos. En la Lámina 53 del *Códice Borgia* (ca. 1350; figura 4), el quetzal aparece en el estilo propio de los códices prehispánicos del Altiplano, aunque en este documento muestra las alas extendidas.

En los códices hechos después de la Conquista, el quetzal muestra mayor o menor influencia del estilo pictórico occidental. Un quetzal muy aculturado es el que porta como divisa de espalda el señor de Ocotelolco de la casa de los Maxicatzin, del que se tiene una descripción e identificación, lo mismo que de la divisa de espalda de los señores de Quiahuiztlan, llamada *quetzalpatzactli (Lienzo de Tlaxcala,* 1983: 98). El cronista mestizo Muñoz Camargo (1966: 102) las describe:



Figura 1. Cabeza de quetzal, glifo maya del Templo del Sol en Palenque.



Figura 2. Quetzal. *Códice Tro-Cortesiano.* Lámina 70.

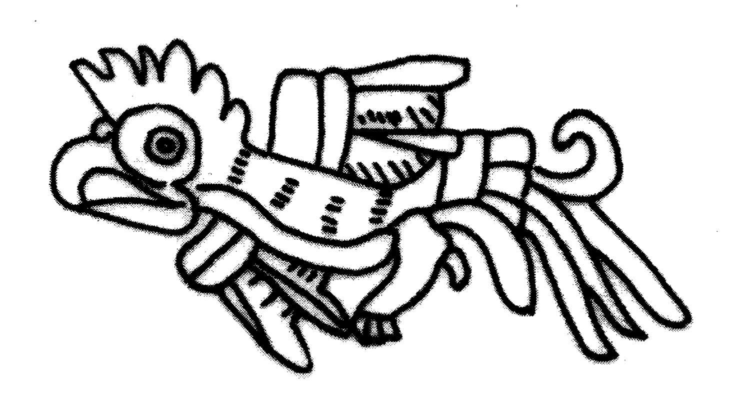


Figura 3. Quetzal. *Códice Nuttall.* Lámina 33.

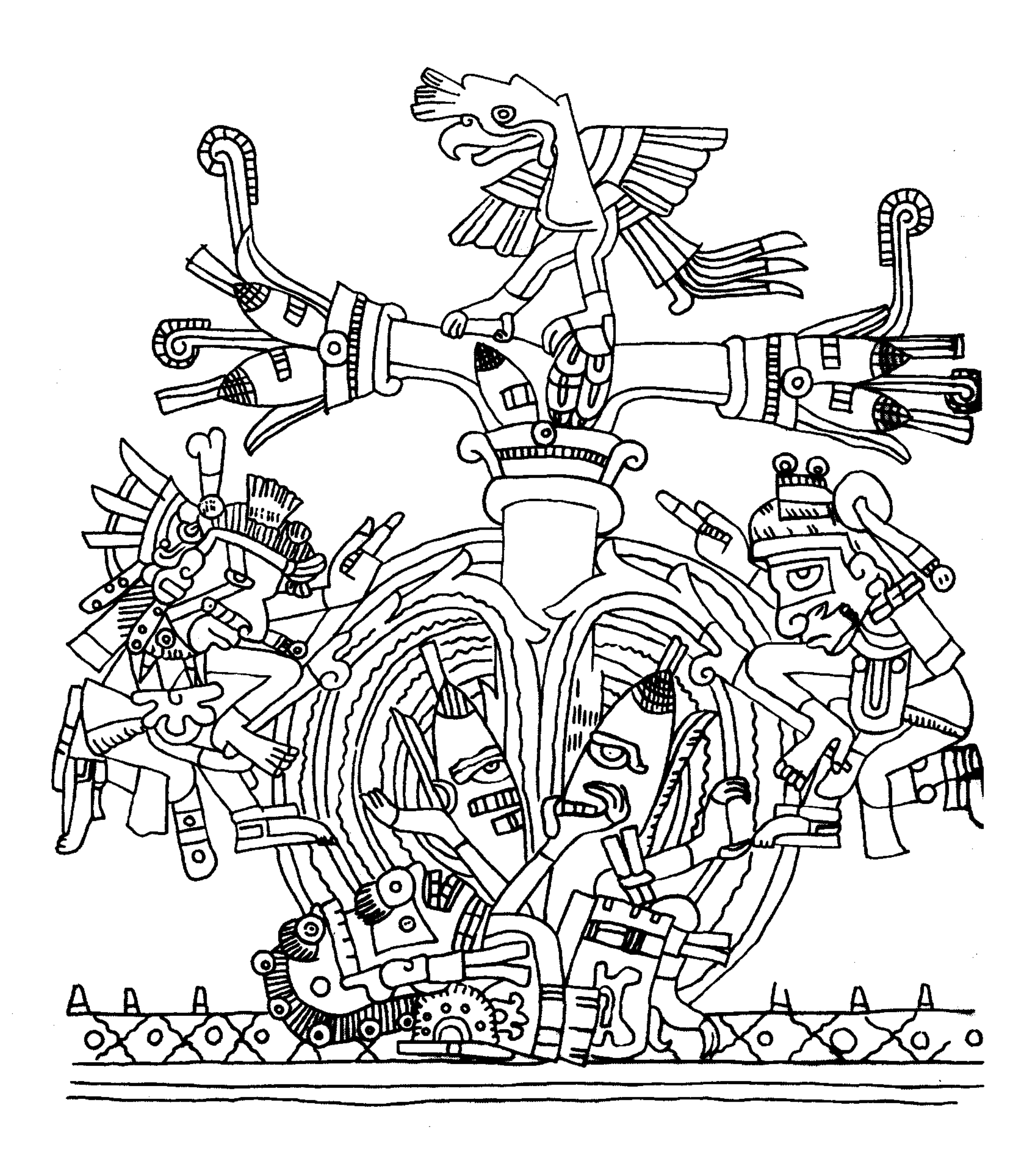


Figura 4. El quetzal, la planta de maíz, el agua y la tierra. Lámina 53 del *Códice Borgia.*

> [...] las divisas [de Ocotelolco] son una garza o pájaro verde llamado Quetzaltototl sobre un peñasco, que es una ave de plumas verdes muy preciadas: tiene el pico de oro. La divisa y armas de la casa y cabecera de Quiahuiztlan, es un penacho de plumas verdes a manera de ala o aventador que traían por divisa y armas, los señores de esta cabecera, y el día de hoy la estiman en mucho, llamada Quetzal-patzactli.

El quetzal en el área maya

Las representaciones más grandes y complejas del quetzal se conservan en tres hermosos relieves del área maya: el Tablero de la Cruz del Templo del Sol, el Tablero de la Cruz Foliada en el templo del mismo nombre (figura 5) y la Lápida del sarcófago que albergaba el cuerpo del señor Pacal en el Templo de las Inscripciones (figura 6), las tres en Palenque, Chiapas. Para Thompson (1970: 284), Tozzer y Allen Glover (1910: 340), algunos otros mayistas y en mi opinión, las aves son quetzales, como irá revelando el análisis de la convención de representación y el análisis del complejo iconográfico donde el ave aparece. En las lápidas mencionadas el ave está vista de lado, con su fuerte pata se sostiene sobre un árbol y su cabeza, un tanto antropomorfa, muestra un fuerte pico y un copete de plumas. En el Tablero de la Cruz del Templo del Sol, el quetzal está enriquecido con signos de la preciosidad. En el Tablero de la Cruz Foliada, del penacho del quetzal sobresale un elemento alargado (¿hueso?) y de su cuello pende un collar, lleva orejera y de lo que parece su barbilla cuelga un elemento trenzado que remata en dos puntas. El quetzal, en la Lápida del sarcófago de Pacal, tiene la misma convención de dibujo que el anterior, aunque los detalles iconográficos varían. De su copete emerge un signo de preciosidad con cuatro prominencias; tiene una orejera de disco y un collar con un pendiente con la misma forma que la que emerge de su copete (¿hueso?). Su cuerpo está bien proporcionado, de su dorso salen las elegantes plumas que forman sus alas y de nuevo las plumas de la cola son muy largas con un grupo de ellas curvadas.

El quetzal y el árbol

En las lápidas mayas el quetzal se posa sobre un árbol que consta de un tronco vertical grueso y dos ramas horizontales formando una especie de cruz. En la Lápida de la Cruz Foliada (figura 5), las hojas en las ramas son grandes y largas. Schele y Freidel (1990: 67), piensan que se trata del árbol del mundo; otros mayistas piensan que es una ceiba. La planta ha sido identificada como de maíz, debido a las hojas que brotan a cada lado, abajo del rostro del dios C que indica la sacralidad del árbol (Schele y

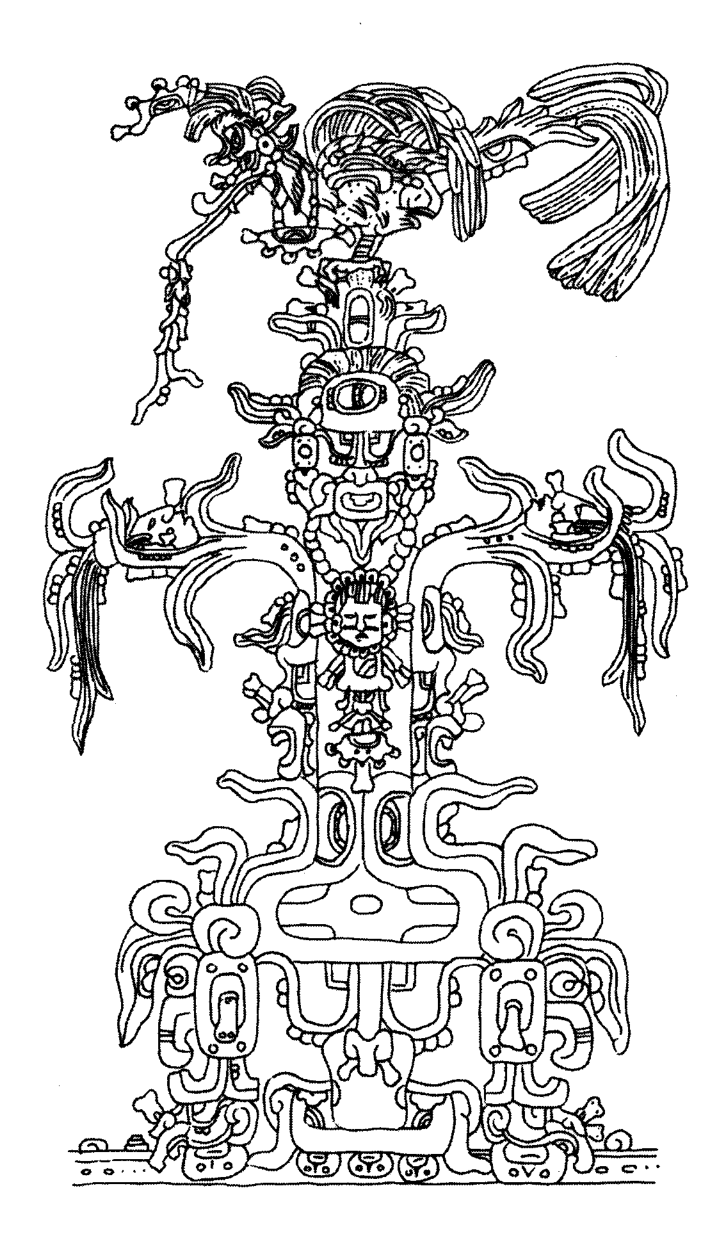


Figura 5. El quetzal, la planta de maíz, el monstruo de la tierra y el agua. Lápida del Templo de la Cruz. Palenque.

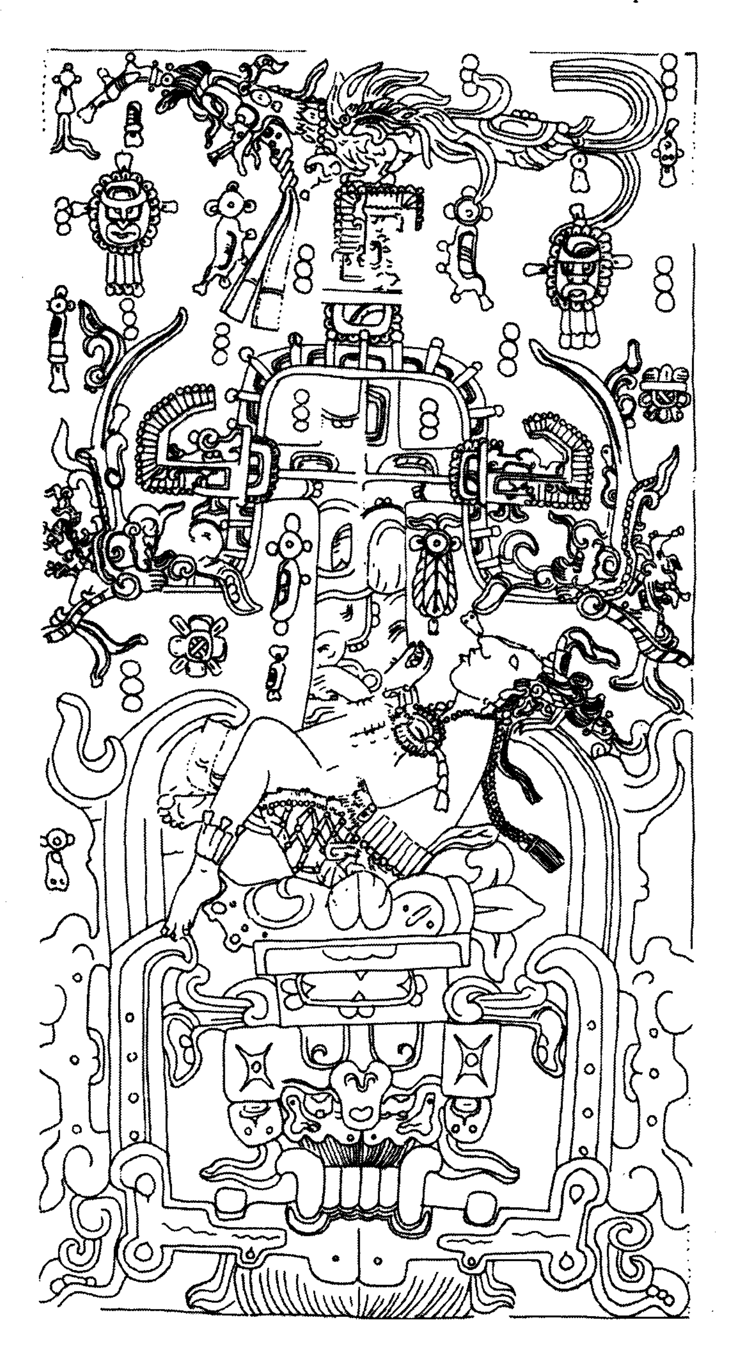


Figura 6. El quetzal, la planta del maíz, la tierra. Lápida de la Cruz Foliada. Palenque.

Freidel, 1990: 410). Las hojas albergan el fruto convertido en un rostro humano, tal como aparecen en la planta de maíz en los murales del Templo Rojo de Cacaxtla. El árbol lleva un signo *kan*, que quiere decir maíz, y abajo emerge del rostro del llamado "monstruo del nenúfar" (Schele y Freidel, 1982: 418), relacionado con el agua, que a su vez crece de las fauces de la tierra, lo que muestra al árbol como parte del complejo quetzal, maíz, agua y tierra.

El árbol en la lápida del sarcófago de Pacal (figura 6) y en la del Tablero de la Cruz son también plantas de maíz. Ambos tienen al final de las ramas y, en el caso de la Lápida del sarcófago, en la cúspide, formas de series de tallitos con disco arriba, parecidas a las espigas en las ramas del árbol del maíz en el *Códice Borgia* (1980). Schele y Freidel aseguran que las formas son la cabeza de un dragón, pero cada una alberga formas diferentes y no se distinguen ni ojos ni hocico ni lengua. Lo que sí se enrosca en las ramas del árbol es una serpiente bicéfala. El árbol en ambos casos integra el conjunto: quetzal-planta del maíz-tierra.

En el *Códice Borgia* (1980; figura 4), el árbol en el que está posado el quetzal es maíz. Del tronco fuerte nacen dos ramas que rematan en espigas y mazorcas. El árbol se levanta de un círculo de agua y ambos emergen del seno de la tierra. Lo riegan con sangre de su pene *Macuilxóchitl y Quetzalcóatl*, dioses creadores. La hipótesis de que los árboles en las lápidas mayas son plantas de maíz tanto en el *Códice Borgia* (1980) como en las lápidas mayas se refuerza, porque el árbol, en todas las instancias, es parte del complejo quetzal-planta de maíz-agua-tierra.

Simbolismo del *quetzal*

Encontrar el simbolismo de los elementos que se estudian es la última etapa del análisis iconográfico, y ya varios autores han comenzado a dilucidar el simbolismo del quetzal. Seler (1996, V: 225) dice que para los mexicanos el quetzal designaba adorno, preciosidad, atavío de la existencia, y refiere que se le dibujaba encima del árbol de la región del Este que está relacionado con la fertilidad, la abundancia y la riqueza. También establece la relación entre el maíz y el quetzal, ya que nota que el ave aparece encima de la cabeza del dios del maíz en la lámina 94 del *Códice Tro-Cortesiano* (1985) y en las lápidas de la Cruz Foliada, la del Templo del Sol y en la copa del árbol en el *Códice Borgia* (1981).

En dos de sus trabajos (1963: 208 y 1993: 220, 221, 224), Florescano va más allá y, al hablar de Quetzalcóatl, dice que las plumas verdes del quetzal, así como las piedras verdes, son la renovación vegetal: "El elemento serpiente simboliza el poder reproductor de la tierra y el agua que al conjugarse producen la renovación vegetal: las plumas verdes del quetzal." Los primeros autores relacionan correctamente al quetzal con el

maíz, pero Florescano, paralelamente a mi trabajo de 1981, además relaciona las plumas de esta ave con la renovación vegetal.

El simbolismo del conjunto de las plumas y el jade es verdadero, y un mito en la *Leyenda de los soles* (1992:126) proporciona el simbolismo específico, tanto de las plumas de quetzal como de las piedras verdes, y descubre que no sólo había una relación entre el quetzal y el maíz, sino una identidad entre las plumas y las hojas de la planta. Esta significación muy probablemente era similar en el área maya, puesto que en las lápidas del Templo del Sol y en la del Templo de la Cruz Foliada la relación quetzal-maíz existe.

Al final de la hegemonía de Tula:

> Jugó Huémac con los *tlaloque*: Luego dijeron los *tlaloque*: "¿Qué ganamos en el juego?" Y dijo Huémac: "Mis chalchihuites y mis plumas de *quetzalli*". Otra vez dijeron a *Huémac*: "Eso mismo ganas tú: nuestros chalchihuites y nuestras plumas de *quetzalli*". Jugó Huémac y les ganó. Fueron enseguida los *tlaloque* a trocar lo que habían de dar a Huémac, esto es, elotes (mazorcas de maíz verde) y las preciosas hojas verdes de maíz. Pero él no los recibió y dijo: "Por ventura eso es lo que gané?, ¿acaso no chalchihuites?, ¿acaso no plumas de *quetzalli*?, llevaos esto". Dijeron los *tlaloque*: "Está bien. Dadle chalchihuites y plumas de *quetzalli* y tomad nuestros chalchihuites y nuestras plumas de *quetzalli*". Luego los tomaron y se fueron. Dijeron enseguida: "Bien está; por ahora escondemos nuestros chalchihuites". Ahora padecerá trabajos el tolteca, pero nomás cuatro años. Luego heló y en cuanto cayó el hielo, hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra. Heló en (el mes) de *Teucilhuitl* [Tecuilhuitl] [luego] solamente en Tollan hizo calor; todos los árboles, nopales y magueyes se secaron; todas las piedras se deshicieron, todo se hizo pedazos a causa del calor (*Leyenda de los soles,* 1992: 126).

En verdad los tlaloques se llevaron sus chalchihuites, es decir, las mazorcas tiernas envueltas en sus hojas verdes que de esta manera parecen piedras verdes grandes, y sus plumas ricas, las hojas verdes del maíz que tienen la forma y color de las plumas de quetzal. Un caso de que iguales llama a iguales en forma y en color, es el simbolismo primario del quetzal y del maíz.

El epílogo de este pasaje es de interés, porque muestra cómo los mexicas se iban apoderando de la antigua tradición para validar su descendencia y aspirar al poder. Después del castigo a los toltecas, los tlaloques piden a los mexicas que sacrifiquen a una de sus doncellas, llamada, no por azar, *Quetzalxochtzin*, "Ramillete de plumas de quetzal", y a cambio de esta ofrenda de sangre a los dioses de la lluvia, los mexicas reciben todos los diferentes alimentos que se les habían negado a los toltecas. La narración termina diciendo que después del sacrificio de la doncella "al punto se nubló y llovió, llovió muy recio... brotaron las hierbas y se criaron los frutos de la tierra"

(*Leyenda de los soles*, 1992: 127). En realidad los mexicas sacrificaron en la personificación de *Quetzalxochitzin* a *Xochiquetzal*, la diosa madre y de los mantenimientos.

Quetzalcóatl y *Xochiquetzal*

Dos deidades se disfrazan de quetzal: *Quetzalcóatl* y *Xochiquetzal*, y ambos tienen las mismas atribuciones que el ave, las cuales se pueden conocer a través del análisis de sus nombres y de referencias en las fuentes.

Quetzalcóatl

Cuando los mexicas subyugaron a los huastecos, les exigieron: "la plumería que habéis de dar de tributo ha de ser de la color de la gran culebra que anda por estos montes y orillas de la mar que llaman Quetzalcóatl, y estas plumas han de ser de vara y media *zenziacatl ynichuihuiac*". Esta referencia señala que los mexicas creían que las plumas de quetzal eran de la serpiente llamada Quetzalcóatl e indica que esta deidad era considerada como un quetzal. Esto se constató también en el área maya cuando apareció una de estas aves graznando sobre el lago de Atitlan, en Guatemala. La mitad de la población salió a observarlo y decía: "Allí va Quetzalcóatl" (*Memorial de Sololá*, 1980: 74).

Hernán Cortés llegó a las costas de Veracruz en un año Uno Caña, cuando Quetzalcóatl había prometido regresar. Motecuhzoma II le envía cuatro trajes de dioses. El primero con que lo invisten es el de Quetzalcóatl y el primer atavío que le colocan es el penacho llamado *quetzalapanecáyotl* (*Códice Florentino,* 1979, 12: 5v). En otros trabajos (Aguilera, 1981 y 1983) se analizan los atavíos de Quetzalcóatl y se demuestra que el penacho es un quetzal en su totalidad, con un pico de oro que caía sobre la frente del portador, el cuerpo es la parte central más alta, y los abanicos de plumas más bajos a cada lado, las alas extendidas. Al portarlo Motecuhzoma II, se convertía en quetzal y se investía como Quetzalcóatl.

Este penacho lo porta Quetzalcóatl en las láminas 26, 28 y 36 del *Códice Borbónico* (979), con el casquete y la base del trapecio tachonado de círculos blancos que representan estrellas. En Tula lo llevan, además de Quetzalcóatl, Huémac, el último señor tolteca (Durán, 1984, I: figura 1), y el Toueyo que, al casarse con la hija de Huémac, adquiere el derecho de portarlo, y Coyotlinahual tiene derecho a llevarlo por ser el patrón de los amantecas o trabajadores de la pluma. Es él quien lo coloca en las sienes de Quetzalcóatl, cuando éste decide abandonar Tula.

El mismo nombre Quetzalcóatl en sus dos componentes, tiene varias traducciones y conlleva atribuciones muy importantes derivadas de su condición de quetzal. En el nivel más aparente de interpretación, Quetzalcóatl quiere decir: "Serpiente emplumada o con plumas de quetzal". Como tal él es el sol que rigió la segunda edad cosmogónica, así se ve en la lámina VI del *Códice Vaticano-Ríos* (1964, III; figura 7). Su cuerpo serpentino lleva manojos de plumas de quetzal entre los que hay unas formas ovoides que podrían ser mazorcas, aunque como no están coloreadas, por su forma podrían ser también navajas de pedernal. La serpiente que representa a la deidad es del género *crotalus*. La cola con cascabeles aparece en varias serpientes emplumadas en la Sala Mexica, e incluso una de ellas lleva en la cabeza el signo Uno-Caña, que es el nombre calendárico de Quetzalcóatl.

La serpiente es la tierra laborable y las plumas de quetzal las hojas de maíz, como se ve en la lámina 72 del *Códice magliabechiano* (1983). Quetzalcóatl es la tierra cubierta con las plantas de maíz que crecen sobre ella. Esta asociación todavía está presente en varios lugares. En Tepeticpac, estado de Tlaxcala, en una ocasión que amenazaba lluvia, el campo verde de maíz ondeaba por el viento y varios señores dijeron: "Por allí anda Quetzalcóatl". En verdad las plantas de maíz, al ser agitadas por el viento, formaban ondas que simulaban una serpiente emplumada en movimiento.

La identificación de la tierra y la milpa con Quetzalcóatl, se refuerza si se recuerda que Quetzalcóatl da el maíz a los hombres. Quetzalcóatl observaba cómo la hormiga



Figura 7. Quetzalcóatl como Sol Cosmogónico. Lámina VI del *Códice Vaticano-Ríos*.

roja daba viajes con granos de maíz, le pregunta de dónde lo trae y ella se niega a decirle. Al fin se convierte en una hormiga negra y sigue a la roja hasta el *Tonacatépetl* o "Monte de los mantenimientos", toma el maíz y juntas las hormigas lo llevan a *Tamoanchán*, allí lo mastican los dioses y lo convierten en masa que dan a los hombres para robustecerlos (*Leyenda de los soles*, 1992: 121). Todavía en el Postclásico los labradores creían que Quetzalcóatl había inventado la agricultura y oraban para que les diera fuerzas y así hacer su trabajo (*Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, 1985: 126).

El poder de proporcionar a los hombres fertilidad era privilegio de Quetzalcóatl; pero también el de quitarla. Al final del imperio de Tula, cuando abandona su capital, ésta se convierte en un desierto, los pájaros de pluma rica vuelan hacia el Anáhuac y los árboles de cacao se convierten en mezquites (*Códice Florentino*, 1979, 3: fo. 20r). Esto prueba el carácter ambivalente de los dioses mesoamericanos, que en caso de no servirles u ofenderles retiraban los bienes que habían otorgado. Quetzalcóatl quiere decir también "Serpiente preciosa o de la abundancia" porque quetzalli significa lo precioso. Los mexicas decían que este dios había sido un comerciante muy próspero (Durán, 1984, 2: 61) y es sabido que en Tula poseía enormes riquezas y poder. Las plumas de quetzal simplemente por su belleza tenían mucho valor y eran símbolo de abundancia, de la riqueza y de lo precioso (Códice Vaticano-Ríos, 1964, III: Lám. IX).

Otra atribución de Quetzalcóatl, que deriva de su etimología es "Gemelo creador o procreador". Quetza es un verbo que significa erección sexual o copular (Molina, 1970, fo. 89r). Él fue el encargado de crear al hombre, y las mujeres estériles oraban a él para tener descendencia (Torquemada, 1975, 3: 86). En la época tolteca, lo concebían como un sacerdote casto engendrado sin pecado. Sólo al final y para su perdición, transgrede sexualmente con Xochiquetzal (Durán, 1984, II: 9), pero esta relación es mucho más antigua, ya que ambas deidades no son sino los aspectos de fertilidad de la pareja primordial.

Una faceta de Quetzalcóatl, poco conocida, es la guerrera. En la lámina 77 del *Códice Magliabechiano* (1983), Quetzalcóatl porta el *quetzalapanecáyotl*, pero está armado con escudo y flechas y dentro de un círculo de huellas de pie, que indican el fragor guerrero. Esto hace al dios del penacho de quetzal un dios guerrero. Si los objetos que lleva en las manos Quetzalcóatl (figura 8), como regente del sol primordial, no son mazorcas, sino navajones de sacrificio, esto alude también a su carácter guerrero.

Xochiquetzal

Otra deidad que se disfraza y convierte en quetzal es *Xochiquetzal*. Su nombre se ha traducido como "Flor preciosa" aunque también podría ser "Plumaje florido" o



Figura 8. Xochiquetzal, diosa de la fertilidad, la sexualidad, los mantenimientos y la guerra. Lámina del *Códice Borgia.*

"Ramillete de plumas". Como quetzal, aparece en la página 48 del *Códice Telleriano-Remensis* (1995). Sus atavíos característicos son dos ramilletes de plumas verdes de quetzal, uno a cada lado de la cabeza, y Durán dice que ella llevaba en cada mano una "rosa" labrada de plumas con muchas estampitas de oro como pinjantes (1984, I: 152).

Un mito en la *Historia de México* (1985: 110) cuenta que en el principio de los tiempos descendieron dos dioses a una caverna, en donde uno llamado *Piltzintecuhtli*, con aspecto del dios solar, estaba acostado con una diosa llamada Xochiquetzal, de la cual nació *Cintéotl*, el joven y bello dios del maíz. Esto es una metáfora para decir que el sol cálido y la tierra húmeda son necesarios para la germinación del maíz. Muestra además que Xochiquetzal es la diosa de la fertilidad de la tierra.

En un nivel más esotérico de interpretación, el nombre Xochiquetzal significa deseo para iniciar el proceso de procreación. *Xóchitl*, además de flor significa el órgano sexual femenino, y *quetza*, ya se vio, connota erección. Por esto para los antiguos mexicanos ella era la esencia de la feminidad y la sexualidad, hermosa y deseable. Tezcatlipoca la rapta a su primer marido Piltzintecuhtli en unas fuentes, o a Tláloc en otras y la lleva a habitar arriba de los cielos a un lugar de delicias. Era la patrona de los enamorados (Muñoz Camargo, 1966: 155) y la patrona de las pintoras, tejedoras y

artistas que si no le hacían oraciones y sacrificios, fácilmente podrían convertirse en malas mujeres; Durán la llama "una ramera muy deshonesta" (Durán, 1984, II: 9).

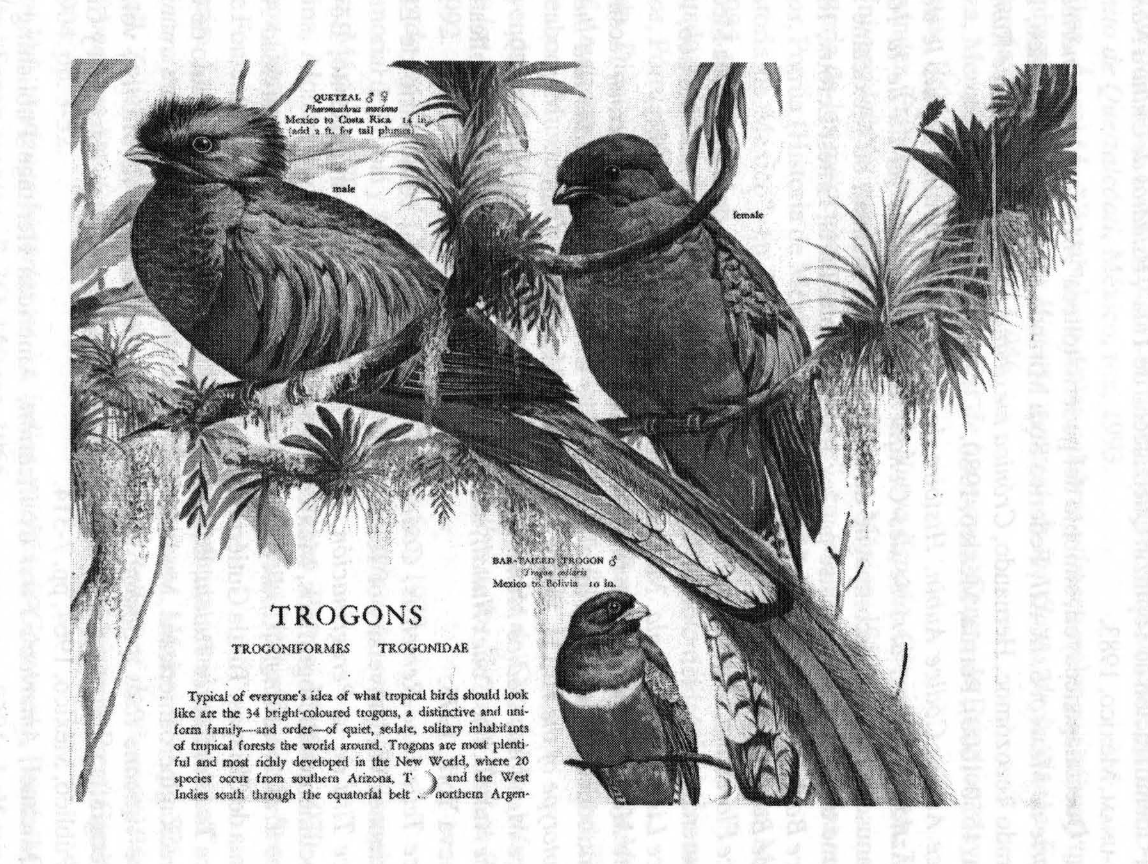
Tonacacíhuatl "Nuestra señora de los mantenimientos", principalmente el maíz, y Xochiquetzal, no son sino diferentes aspectos de la diosa madre o primordial. En el Códice Telleriano-Remensis (1995: 19 y 48) aparecen ambas con el mismo yelmo-disfraz de quetzal. El disfraz significa que ambas o una misma, bajo dos advocaciones, son las responsables de los mantenimientos, de la fertilidad, de la riqueza.

Xochiquetzal como Quetzalcóatl, es también una diosa guerrera. Ella fue la más esforzada en la guerra y la primera que murió en ella (*Historia de los mexicanos por sus pinturas,* 1985: 34). En el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 48) se dice que los hombres que nacían cuando ella regía, serían los más esforzados en los combates, y en la correspondiente ilustración en el códice aparece con escudo y dardos.

Conclusión

El quetzal tenía gran importancia en la economía, religión y sociedad mesoamericanas. Sus plumas fueron tan apreciadas que generaron un gran comercio y riqueza. Se representó frecuentemente en lápidas, pinturas y códices, y dos deidades se disfrazaron como quetzales: Quetzalcóatl y Xochiquetzal; al hacerlo, se convirtieron en el ave misma y adquirieron sus propiedades. Las plumas largas de la cola del quetzal simbolizaban las hojas largas y verdes del maíz, y por extensión los campos cubiertos de plantas de maíz. Quetzalcóatl, como serpiente emplumada, representaba la tierra cubierta con este tipo de plantas. Derivado de este concepto, el dios simbolizaba la fecundidad y fertilidad de la tierra y el poder generador y creador, la abundancia y la riqueza, que debía resguardarse con la fuerza de las armas. Xochiquetzal, como quetzal, era también la diosa creadora del maíz y de todos los mantenimientos, de la fertilidad, la riqueza y la guerra, por una parte, y de la sexualidad y reproducción, por la otra.

Finalmente, el hecho de que figure en mitos del Altiplano un ave del área maya, indica que es posible que en esta última región se asociaran el quetzal y la planta del maíz; y el que en la escultura olmeca ya haya representaciones de las plumas de quetzal en muy diversos atavíos, permite suponer que en esa época se inició su culto y su simbolismo. Si así fuese, habría que reconocer la persistencia de un mito, que se recogió a fines del Postclásico, fuera del hábitat del quetzal. Por otra parte, el hecho de que en el área maya aparezca el complejo quetzal-maíz-tierra-agua y al final, cuando menos en el Altiplano, la guerra, son reflejo del proceso cultural evolutivo panmesoamericano.



TROGONS

TROGONIFORMES TROGONIDAE

Typical of everyone's idea of what tropical birds should look like are the 34 bright-coloured trogons, a distinctive and uniform family—and order—of quiet, sedate, solitary inhabitants of tropical forests the world around. Trogons are most plentiful and most richly developed in the New World, where 20 species occur from southern Arizona, T[illegible] and the West Indies south through the equatorial belt [illegible] northern Argen-

Quetzal.

Bibliografía

Aguilera, Carmen, *Simbolismo mexica del quetzal,* notas 5, BNAH/INAH, México, 1981.
——, "Identificación de Topiltzin Quetzalcóatl de Tula", *Estudios de Cultura Náhuatl,* IIH-UNAM, México, 1983.
——, "Quetzalapanecáyotl, símbolo del poderío tolteca", *México, Mesoamérica y el Norte de México. S. IX-XII,* Federica Sodi Miranda (coord.), INAH, México, 1990.
Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez,* (ca. 1550-1600), Porrúa, México, 1980.
Códice Aubin, Códice Aubin. Histoire de la nation Mexicaine depuis le depart d'Aztlán jusqu'a l'arrivée des Conquerants espagnoles (et au de la 1607); Manuscrit figuratif accompagné de texte en langue Náhuatl ou Mexicaine suivi d'une traduction en francaise par fev J.M.A. Aubin, Paris, Ernest Leroux, 1893.
Códice Borbónico, Siglo XXI, México, 1979.
Códice Borgia, FCE, México, 1980.
Códice Florentino, Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Gobierno de la República Mexicana a través del AGN, México, 1979.
Códice Lienzo de Tlaxcala, México, Cartón y papel de México, 1983.
Códice Magliabechiano, The Book of the Life of the Ancient Mexicans, facsimilar e introducción de Zelia Nuttall, vol. 1, *The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the* Hill H. Boone, California Press, vol. 2, 1983.
Códice Mendoza, Códice Mendocino, Ediciones San Ángel, México, 1979.
Códice Nuttall, The Codex Nuttall, introducción de Arthur Miller, Dover Publications, Nueva York, 1975.
Códice Telleriano-Remensis, Codex Telleriano-Remensis, comentario de Eloise Quinones W., University of Texas Press, Texas, 1995.
Códice Tira de la Peregrinación, Tira de la Peregrinación, manuscrito, Bóveda Documentos Pictográficos, México, segunda mitad del siglo XVI.
Códice Tro-cortesiano, "Códice Madrid", Los códices mayas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1985, pp. 79-140.
Códice Tudela, Códice Tudela, Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980.
Códice Vaticano-Ríos, "Códice Vaticano-Ríos", Antigüedades de México, vol. III, paleografía y comentarios de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, pp. 7-314.
Coe, Michael, *America's First Civilization,* American Heritage Publishing Co., Nueva York, 1968.
Diccionario Maya Cordemex, Cordemex, Yucatán, México, 1980.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 vols., Porrúa, México, 1984.

Florescano, Enrique, "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecáyotl", en *Historia Mexicana*, núm. 2, col. XIII, El Colegio de México, México, 1963, pp. 193-234.

El mito de Quetzalcóatl, México, FCE, 1993.

Garibay, Ángel M., "Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra", en *Historia general de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, pp. 317-373, 956.

Garza, Mercedes de la, *Aves sagradas de los mayas*, Centro de Estudios Mayas, IIF-UNAM, 1995.

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España, Obras Completas*, 7 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.

"Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa (Historia de México), México, pp. 121-125.

"Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1985, pp. 91-120.

"Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, pp. 121-142.

Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology)*, vol. 8, anotado por Alfred Tozzer, Peabody Museum, Cambridge, Massachussets, 1941.

"Leyenda de los Soles", *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, IIH-UNAM, México, pp. 119-144. *Libro de los libros del Chilam Balam*, 1992.

Libro de los libros del Chilam Balam, FCE, México, 1979.

"Memorial de Sololá y Anales de los Catchikeles", *Título de los señores de Totonicapan*, FCE, México, 1970.

Molina, Alonso, *Vocabulario de la lengua mexicana*, Porrúa, México, 1970.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1966.

Navarijo, Lourdes, "La presencia de las aves en la pintura mural teotihuacana", en *La pintura mural prehispánica en México*, vol. 1, IIE-UNAM, México, 1997, pp. 325-341.

Nuttall, Zelia, "Mexican Standard or Headdress", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1904, pp. 3-52.

Pópol Vuh. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala, Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", 36), México, 1965.

Schele, L. y David Freidel, *A Forest of Kings*, William Morrow and Co. Inc., Nueva York, 1990.

Seler, Eduard, "Der altemexikanische Federshmuck des Wiener Hofmuseums", *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertusmkunde*, vol. II, Druck U. Ve, Graz, Austria, 1960, pp. 397-419.

Seler, Eduard, "The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts", Eduard Seler (coord.), Lancaster, Labyrinthos, Frank Comparato (editor), vol. V, 1996, pp. 165-340.

Thompson, J. Eric S., *Maya History and Religion*, University of Oklahoma, Press Norman, Oklahoma, 1970.

Tozzer, Alfred M. y M. Allen Glover, "Animal Figures in the Maya Codices", *Papers of the Peabody Museum of Americam Archaeology and Ethnology*, vol. IV, núm. 3, Harvard University, Cambridge, Mass., 1910, pp. 274-372.

Torquemada, Juan, *Monarquía indiana*, vol. 1, IIH-UNAM, México, 1977.

EL VENADO EN LA COSMOLOGÍA SAGRADA DE LOS HUICHOLES

Giuliano Tescari
Universidad de Turín

No hay duda que el venado desempeña un papel único y fundamental en la vida religiosa de los huicholes. Si su sangre es la ofrenda principal para los dioses y el medio primario de sacralización de todas las cosas, el venado por sí mismo es una entidad divina que se representa en múltiples versiones y que se evoca en toda clase de ritos.

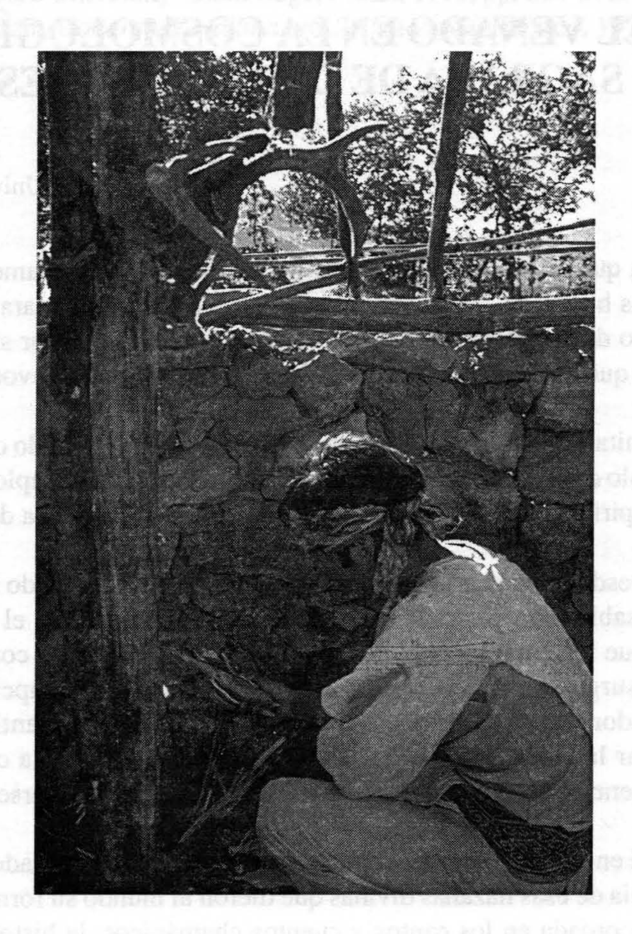
Aquí me limitaré a considerar algunos de los aspectos del venado que subrayan su papel de símbolo dominante, al mismo tiempo que su valor de ejemplo paradigmático para la vida espiritual del individuo que se empeña en la búsqueda de su lugar en el cosmos.

Empezaré desde el escenario ritual preeminente donde el venado se ofrece como caza indispensable para permitir a los seres humanos recargar el mundo de esa energía vital que les garantiza la vida sobre la tierra. Ya en este contexto, el de la cacería ritual, surge la profunda ambigüedad de su naturaleza y papel, de tal manera que entre cazador y caza se constituye el enlace de recíproca identificación capaz de intercambiar la posición de los dos términos: el espacio de la cacería está tan cargado de potencias que el blanco final de la acción puede revelarse también como el cazador.

Me detendré en seguida en el escenario mitológico, donde el venado es protagonista por excelencia de esas hazañas divinas que dieron al mundo su forma actual. En la cosmogonía recordada en los cantos y cuentos chamánicos, la historia sagrada del huichol, el venado comparece en unas etapas cruciales con la tarea de abrir el camino

para algún cambio decisivo; él es entonces el protagonista primario de esas historias que dan razón de los ritos de la cacería, de toda la elaborada ritualidad visionaria del peyote y, en general, del origen del chamanismo.

Ya que estos cantos sagrados son unidades constituyentes e indisolubles de los ritos en los cuales se entonan, se pueden considerar como un conjunto de instrucciones esotéricas, pero formales, dirigidas a los participantes, que al mismo tiempo deben de ser consideradas como expresión de la ideología huichol y como sugerencias para la evolución espiritual de los individuos comprometidos en los ritos. El escenario mitológico revela el *ethos* chamánico que caracteriza en general la vida del huichol y rebota los procedimientos específicos y la perspectiva global del compromiso chamánico.



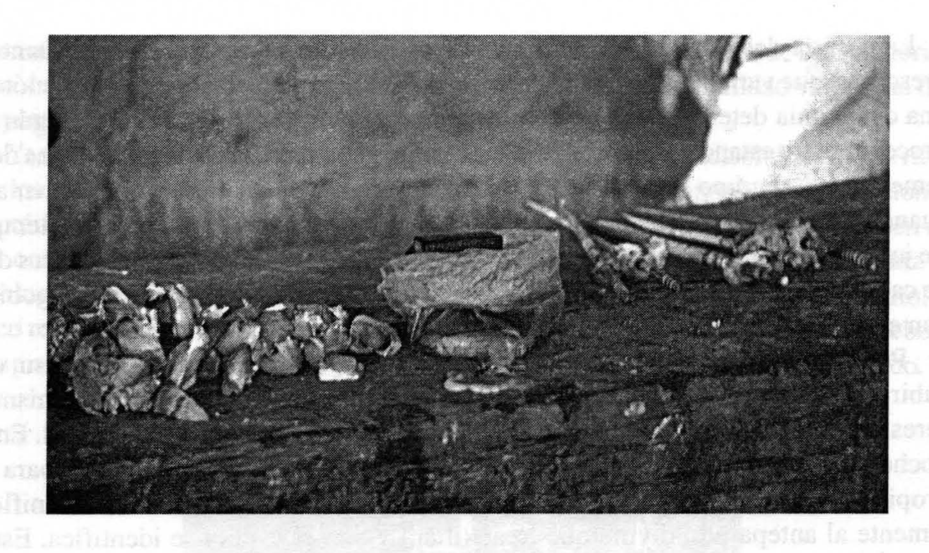
Un peregrino deposita sus ofrendas en el adoratorio de *Parítsika*, una de las encarnaciones divinas del venado (Comunidad de San Andrés Cohamiáta, 1984). *Foto:* Giuliano Tescari.

La cacería del venado se efectúa solamente en forma ritual y en circunstancias prescritas, que varían según las tradiciones locales, aunque siempre en preparación de una ceremonia determinada que ocupa a un grupo más amplio, y siempre según un procedimiento estandarizado que implica la segregación de la sección masculina de la femenina en el grupo interesado. Los cazadores se aíslan en el monte, *hû'ripa;* aun cuando no estén materialmente cazando, están "en el monte", duermen a la intemperie junto a la lumbre y constituyen un grupo exclusivo y segregado. Para todos, los días de cacería quedan sujetos a múltiples restricciones alimenticias y sexuales que gobiernan en la vida biológica y afectan profundamente su estado psicológico.

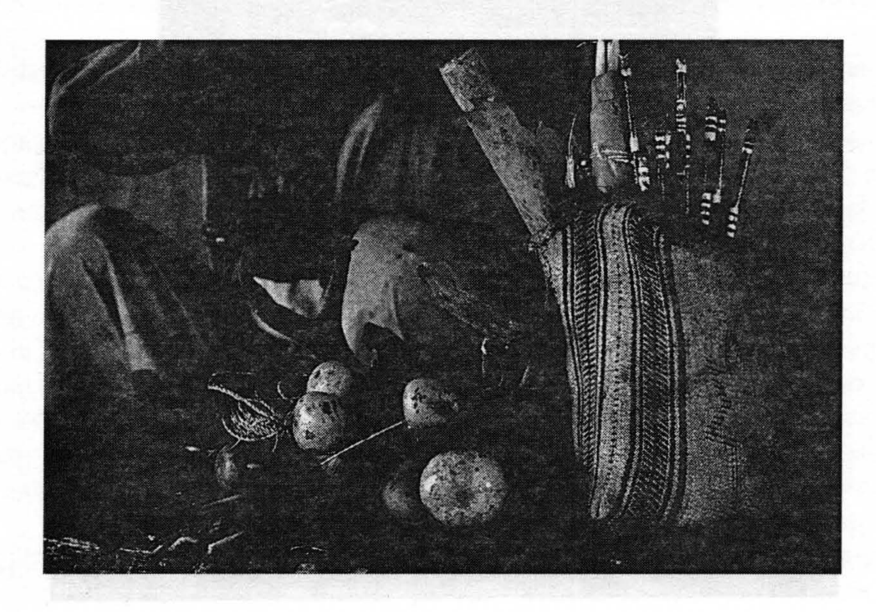
Puesto que se trata de trampear un ser divino, los cazadores deben a su vez subir de nivel y transformarse por lo menos en forma metafórica en esos mismos seres divinos que compartieron junto al venado la escena cósmica primordial. En la noche de desvelo que precede el primer día de cacería, cada cazador prepara su propia flecha ceremonial, que por sus colores y dibujos, resulta dedicada manifiestamente al antepasado divino que lo auxiliará y con el cual él se identifica. Estas flechas, colocadas alrededor de la lumbre ceremonial, anticipan simbólicamente la cacería y la muerte del venado, pero al mismo tiempo son las que llevan los mensajes y los ruegos de los cazadores acerca del éxito personal en la cacería.



El montón de ofrendas consagradas al venado en el adoratorio de *Parítsika* (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.



Peyote por cachitos, tabaco ceremonial (*makúchi*) y peyotitos ensartados en las flechitas ceremoniales arriba de la mesa de gobierno en un rito del gobierno de la Comunidad (San Andrés Cohamiáta, 1986). *Foto:* Giuliano Tescari.



Tabaqueras ceremoniales y mecates de la cacería del venado arriba de la mesa del gobierno (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.

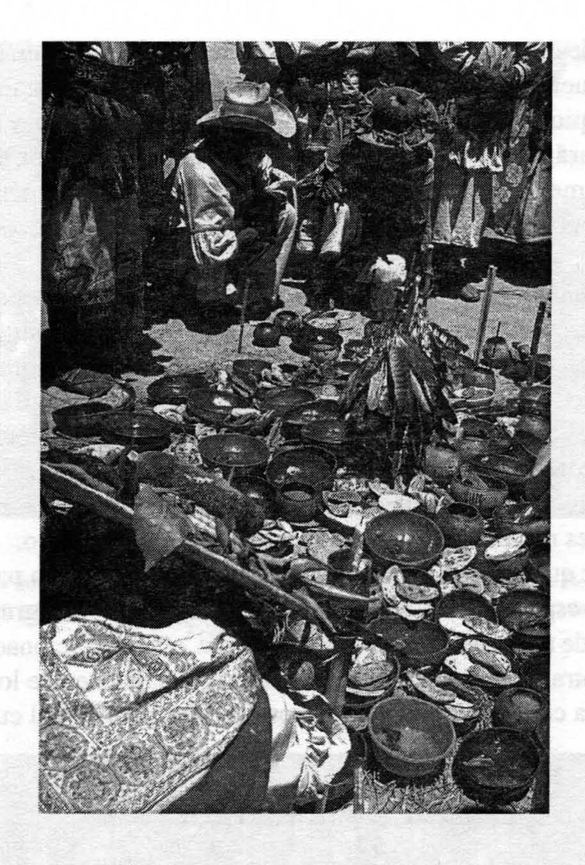
En la noche de desvelo alrededor de la lumbre, los cazadores esperan la contestación que en sueño los *Kakaûyári,* los seres divinos, les darán: así que se sabe desde un principio a quien ha reservado la suerte un venado y en cual día de la cacería eso pasará, y se sabe también quiénes son los que por esa vez se podrán beneficiar únicamente en forma directa del éxito de los compañeros. Este ensueño, misteriosamente, es el mismo para todos, una adivinación colectiva e individual al mismo tiempo.

Cuando con las primeras luces de la madrugada los cazadores se alejan para tender cada quien sus numerosas trampas, la cacería será mucho más que apoderarse de la pieza. Como efecto de este rito preliminar, los cazadores ahora se han rescatado temporalmente de las limitaciones de su condición humana; el rito los ha emancipado de las necesidades cotidianas, los ha hecho más parecidos a los antepasados sobrenaturales y les ha concedido la comunicación con esos mismos seres. Ahora la cacería es un banco de ensayo de su impecabilidad, siendo que nada más el respeto absoluto de las condiciones rituales permite coronar la hazaña por el éxito.

Cabe destacar que en la microsociedad que se ha constituido para la cacería, hay un carácter muy especial en la relación entre el individuo y el grupo. El éxito de la cacería depende de todos; empero el éxito, a su vez, está condicionado por la pulcritud individual. Por otra parte, la caracterización individualista es de lo más fuerte: cada cazador, la flecha ceremonial que ha elaborado, el *Kakaûyári* al cual se ha dirigido,



Las jícaras tapadas y las tortillas *karuánime* en la ceremonia comunal *Weiyékû* (Tuxpan de Bolaños, 1987). *Foto:* Giuliano Tescari.



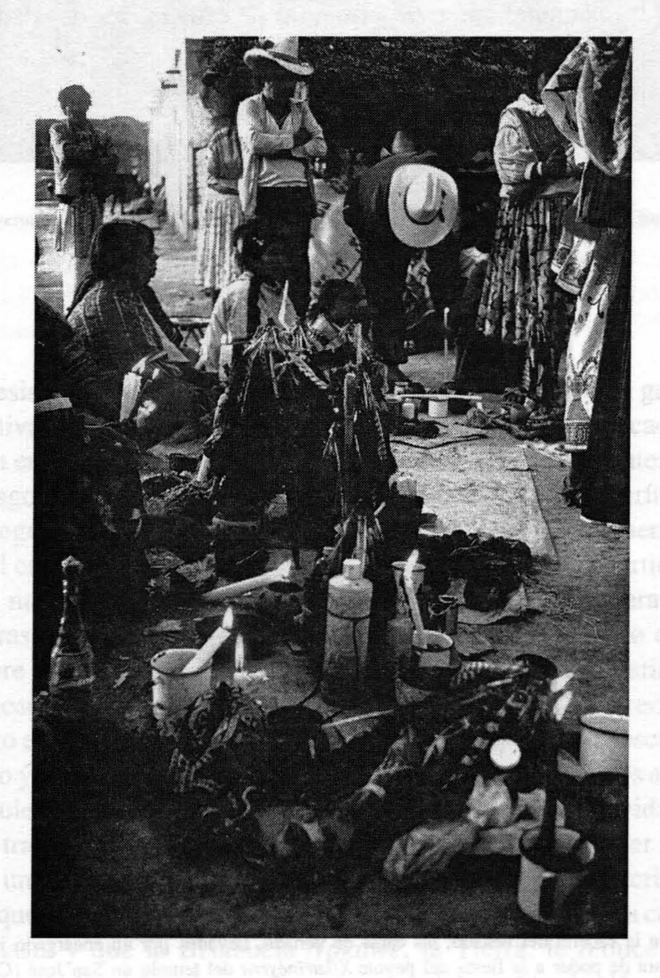
Las jícaras llenadas del caldo de venado en la fiesta *Weiyékû* (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.

sus trampas particulares y la caza que acaso le toque, son todos términos de una relación tan íntima que se parece más a una forma de identificación. Además el complejo simbolismo de la trampa, cuyos elementos principales son el *nyérika,* la malla destinada a apretar el pescuezo del venado, y la flecha ceremonial que identifica a cada cazador, sugiere la posibilidad de una inversión de los términos: quizá no sea el cazador el que atrape al venado, puede pasar también que sea el venado quien trampee al cazador: el centro de la trampa, el *nyérika* —un término que puede traducirse como "el rostro, la cara del ser divino"—, puede volverse el blanco en el cual el venado se enrede y encuentre su fin; empero puede también revelarse como un diafragma, un umbral decisivo cruzado en las dos direcciones: el venado morirá, pero el cazador se encontrará en la disyuntiva de compartir el destino de muerte de su caza

o bien compartir en cierta medida la misma naturaleza del venado y volverse así *máraakáme*, representante e intermediario del *márra*, el venado; es decir, el chamán.

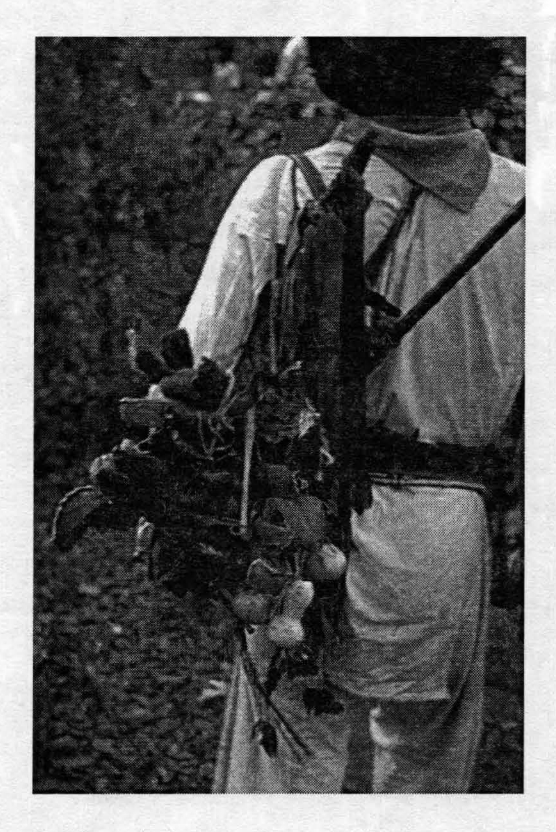
Por antonomasia víctima sacrificial, el venado conjuga muerte y renacimiento espiritual, sacrificio y metamorfosis, ya desde su forma primordial, la del antepasado. *Tamátsi Kaûyumári*, que en todas sus aventuras iniciáticas enseña que más allá de cada prueba y cada sacrificio está la realización de esos poderes latentes que son connaturalizados a todo ser.

Esta denominación, que denota precisamente el espíritu guía principal de todo *máraakáme* huichol, corresponde a Nuestro hermano mayor —*Ta-mátsi (ka)*— Pa-



Otro momento de la ceremonia en *Weyékû* (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.

dre —*Káuye*— venado niño —*mári*—. En cuanto Hermano mayor, expresa el carácter de autoridad asociado al papel característico del varón primogénito en la familia huichol, pero también el carácter igualitario de la relación de solidaridad que une a los hermanos carnales. Como Venado niño, expresa la inmensa reserva de potencialidades implícitas en la infancia y también el anhelo de descubrimiento y exploración del mundo que caracteriza el camino iniciático de este héroe cultural, que precisamente es como Padre seguidor de las huellas del venado, es decir, maestro y guía del camino iniciático de todo chamán huichol. En su forma de plena maduración mística su nombre se completa por fin con *téy,* Madre, y volviendo *Tamástéy Kauyumári* funde las opuestas polaridades sexuales y se representa en una única formación del universo completo de las relaciones afectivas primarias de cada menor de edad.



Los trofeos de la cacería del venado, las caras de venado, llevados por un encargado juntos con las tabaqueras y la vara de poder a la fiesta del peyote *Xíkurinéyrra* del templo de San José (Comunidad de San Andrés Cohamiáta, 1987). *Foto:* Giuliano Tescari.



El baile del venado en el *Xíkurinéyrra* frente al templo de San José (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.

En la exégesis formulada por el intérprete huichol al cual debo la gran parte de la materia narrativa que sostiene estas consideraciones, el señor Leocadio López C., esta distinción entre las dos denominaciones resulta ser muy relevante: *Tamátsi*, que aun es el protagonista de la extensa épica que cuenta la primera cacería del venado y el primer peregrinaje a la tierra del peyote, guarda un estatuto menor respecto a *Tamátstéy*, del cual es solamente un aspecto, una personificación particular.

Tamátsi es nada más el mensajero e intermediario entre la esfera humana y la divina, mientras que *Tamátstéy* es el dios sabio, el creador de todo conocimiento. Empero se abre aquí un ámbito de investigación para el cual la distinción entre el misterio religioso y la ignorancia del investigador es muy difícil de averiguar

Sin embargo en la escena del génesis huichol, cuando todavía la obscuridad gobierna en el mundo y la anarquía primordial oprime la vida de los antiguos antecesores, es *Tamátstéy* a quien se le encarga la tarea de rescatar el sentido de la vida y encaminar el ciclo de las transformaciones cósmicas que culminarán en el primer amanecer y la institución de una sociedad organizada. Este encargo le costará el sacrificio del pene desmesurado que, con una imagen típicamente trickstériana, él lleva a cuestas envuelto en una canasta y que la Bisabuela *Nakawé*, la Tierra, le reduce a más justas proporciones, simbolizando así esa subyugación de los apetitos biológicos sin control

que serían incompatibles con una vida social organizada y con el desarrollo de la civilización.

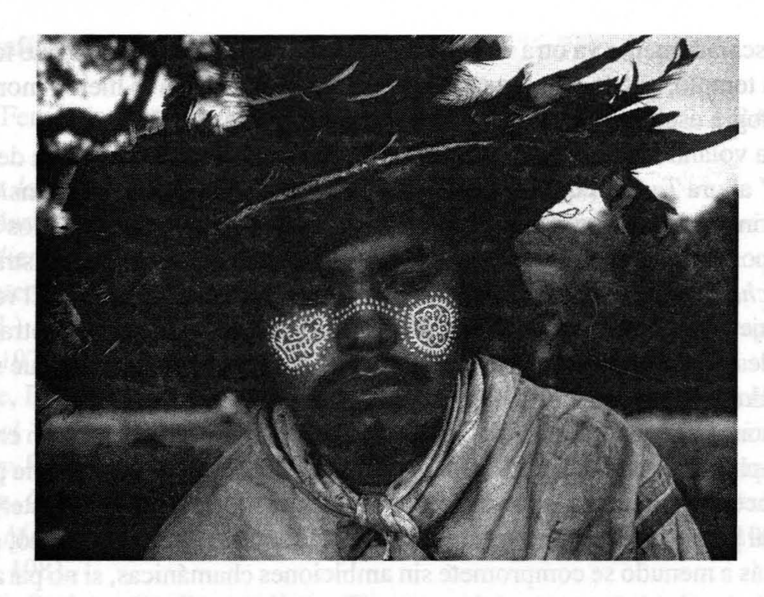
Ahora es oportuno detenerse en la historia de *Tamátsi*, porque aquí el carácter paradigmático del personaje es muy evidente. Trataré de resumirla en unas pocas líneas.

Tamátsi, apenas empieza a dar sus primeros pasos en los alrededores de su casa, pronto encuentra huellas de venado, las huellas que él mismo deja andando y, a pesar de la incredulidad de su mamá, se echa a cazar el venado que cree anda en las cercanías. Caminando en efecto encuentra unas venadas a las cuales tira una flecha, mas éstas, siendo como él dotadas de una doble naturaleza de ser humano y de venado, se le aparecen en su forma humana y lo engañan. Luego de un pleito para recobrar su flecha que ellas le esconden, él se abandona al juego amoroso con las venadas que lo llevan consigo dándole de comer las yerbas de que se alimentan los venados, consolidando así su naturaleza animal. Por fin él las deja y, regresando a su casa en forma de venado, su misma madre lo encierra en un adoratorio doméstico, del cual luego él se sale como ser humano y burla a su mamá que se había ilusionado en haber capturado al animal.

Recibe entonces una invitación al templo de los antepasados, pero ésta resulta una trampa que le han tendido para sacrificarlo según sus necesidades rituales. Con la ayuda de un aliado inesperado, el aura, se libera y se apodera de esos instrumentos rituales custodiados en el templo que completan su madurez de cazador. Mas al esca-



El baile del venado alrededor de los chamanes cantando frente al templo (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.



Un peregrino del peyote (*xíkuritáme*) llevando en la cara las pinturas de la raíz *úrra* que conectan simbólicamente venado y peyote (*ídem*). *Foto:* Giuliano Tescari.



El baile del venado en el *Xíkurinéyrra* a la casa del chamán Jacinto (San José, 1983). *Foto:* Giuliano Tescari.

parse, descaradamente va otra vez en búsqueda de las venadas, por lo que los antepasados del templo, que lo van cazando con arco y flecha, al fin lo hieren mortalmente. *Tamátsi* logra escapar y se aleja hacia el Oriente, aunque al fin muere.

El aura volando lo encuentra y empieza a comérselo y así lo despierta de su sueño mortal. Y ahora *Tamátsi* quiere vengarse y con este fin promulga su intensión de irse en peregrinaje al desierto a *Wirikúta*. Su venganza se cumple cuando a los antepasados, que por curiosidad o emulación lo han seguido al desierto, les suministra el sagrado *makúchi*, el tabaco de los chamanes que ellos no pueden aguantar. Él retorna del peregrinaje acompañado únicamente por los antepasados mayores, las otras grandes divinidades, y regresando a su casa celebra la fiesta del peyote, misma que se celebra aún actualmente para concluir los ritos del peregrinaje.

La historia del venado es sin duda una metáfora rigurosa de la iniciación chamánica, la cual implica la conquista de los poderes y de los conocimientos solamente por medio de un proceso de muerte y resurrección, pero es también la llave de interpretación ofrecida al peregrino del peyote para entender el sentido profundo del rito, en el cual mucho más a menudo se compromete sin ambiciones chamánicas, si no para alcanzar una mayor armonía en su vida.

El enfoque particular se expresa desde el principio en la imagen paradójica del venado que se empeña en la cacería de sí mismo tras sus mismas huellas. Esta ambigüedad esencial del venado es, según mi modo de ver, el reflejo especular de la ambigüedad con que el pensamiento huichol caracteriza también la naturaleza humana que no se quiere ver en contraposición a la del animal, y que al contrario se considera compartir con éste aspectos preciosos, sobre todo la facultad de un perfecto equilibrio con todo lo que lo rodea. Si en los seres animales y en las formas de la naturaleza los huicholes ven a los antepasado de los seres humanos y a éstos les reconocen un carácter divino, ¿por qué no admitir también para los seres humanos el privilegio de la animalidad y la disponibilidad de poderes aparentemente sobrenaturales?

Dejando ahora esta pregunta abierta, cabe destacar cómo las etapas de la historia de *Tamátsi* marcan una serie de etapas sucesivas de autoindividuación: por medio de burlas, venganzas y conflictos, reconociendo lo que es el otro respecto a sí mismo el protagonista construye su propia identidad, el sentido de sí mismo. Sale a la cacería de sí, restablece su integridad sólo después de contraponerse y luego de ceder a la relación con el otro: en el ámbito doméstico (la madre), en lo sexual (las venadas), en lo social (los antepasados del templo), en lo existencial (la muerte al Oriente) y al fin en lo cósmico (el peregrinaje al desierto) el venado ha explorado sucesivamente todas las esferas de la existencia y ha alcanzado así la plenitud del sentido de sí mismo, realizando por este camino lo ya hecho desde un principio, aunque sin la conciencia necesaria para estar él mismo en armonía con su mundo.

Bibliografía

Benítez, Fernando, "Los huicholes", en *Los indios de México,* vol. 2, ERA, México, 1976.

——, *En la tierra mágica del peyote,* ERA, México, 1968.

Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes desindiens huicholes,* Gallimard, París, 1972.

Furst, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura,* FCE, México, 1980.

—— (ed.), *Flesh of the Gods: the Ritual Uses of Hallucinogens,* Praeger, New York, 1972.

Lemaistre, Denis, *The Deer that is Peyote and the Deer that is Maize: the Hunt in the Huichol "Trinity"*, en Staey B. Schaefer (ed.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival,* University of New Mexico Press, Allbuquerque, 1996.

Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes,* INI, México, 1986.

——, *El México desconocido,* edición facsimilar de la de Serbner's de 1904, México, INI, 1981.

Myerhoff, Barbara G., *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huchol Indianss,* Comell University Press, Ithaca and London, 1974.

Negrin, Juan, *Niérica. Espejo entre dos mundos,* Museo de Arte Modemo, México, 1986.

Schaefer, Stacy B., *Reflecting Images: Huichol Women and their Nature Goddesses,* ponencia presentada en el XIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, México, 1993.

Weigand, Philip C., Grupos cooperativos de trabajo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, Municipio de Mezquitic, Jalisco, México, en *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos,* México, 1992, pp. 33-104.

Zingg, Robert Mowry, *Los huicholes. Una tribu de artistas,* 2 vols., INI, México, 1982.

LA FAUNA DE EHÉCATL

Propuesta de una taxonomía a partir de las deidades, o la función de la fauna en el orden cósmico[1]

Gabriel Espinosa Pineda
ENAH

a Doris Heyden

Introducción

Si, en general, las manifestaciones naturales de una deidad son esenciales para comprender su temple y sustancia, en particular las manifestaciones animales —si las hay— expresan de forma muy viva su personalidad.

Aparentemente, en Mesoamérica la fauna es cualquier cosa menos una colección de seres inferiores explotables por el hombre. Se trata más bien de una manifestación ordenada del cosmos, en la que cada uno de sus elementos se encuentra conectado con otras esferas del mismo, con regiones del inframundo o los cielos, con dioses cuyo temperamento no sólo determina, sino también es determinado por el de estos animales. También pueden hallarse ligados a determinados individuos, a determinadas familias, a determinados pueblos.

[1] El presente estudio es un extracto, modificado y resumido, de una investigación mayor (de sus dos últimos capítulos), reportada por primera vez bajo la forma de una tesis de maestría en Etnohistoria (Espinosa, 1997).

Los animales interactúan con la cultura en todos los planos imaginables pero, en particular, constituyen una muy generosa fuente de analogías y explicaciones para comprender al conjunto del universo.

La flora no es menos importante como parte del cosmos, pero la conducta activa y compleja de los animales proporciona claves más elaboradas para comprender los mecanismos del universo.

Centrándome en el caso de la cultura mexica, el presente artículo intentará demostrar lo anterior para el caso particular de la deidad del viento. A través de este ejemplo se ilustra lo que es —me parece— mucho más general en la cosmovisión y la religión mesoamericana.

Iniciaremos enumerando algunos de los animales vinculados con el viento, lo que dará una idea de la diversidad de la fauna de Ehécatl.[2]

De serpientes, arañas y otras cosas

Un buen punto de arranque puede ser examinar los bestiarios de Sahagún y de Hernández. Lo primero que observaremos es la existencia de algunos animales cuyo nombre los vincula al viento. Éste es el caso del primer animal de nuestro recuento: la *ehecacoatl* (figura 1); una serpiente de la que dice Sahagún:

> Es amarilla y colorada y verde y blanca por los lomos, rayada con estos colores; [...] llámase esta culebra ehecacoatl que quiere decir culebra de viento porque cuando va a alguna parte si es tierra llana va levantada sobre la cola como volando, y si son matas o zacatales, va por encima de ellos volando, y por donde va parece que echa de sí un aire delgado (Sahagún, 1985: 654).

A partir de la obra de Hernández, Hobart M. Smith identifica esta misma culebra con "una de las serpientes rayadas corredoras, particularmente con *Masticophis taeniatus*" (Smith, 1985: 243). Si tiene razón Smith (lo cual no es obvio[3]) y se tratara de una serpiente corredora, puede explicarse la impresión de que se moviera por encima del zacate o la tierra, como si volara sobre una película de aire, lo cual sería racionalizado como un vuelo más en forma. Por qué una serpiente que "vuela" se

[2] Una aclaración de método: en este estudio exploro las relaciones de Ehécatl con la fauna desde el punto de vista de nuestra cultura. Es una elección arbitraria para delimitar la investigación. Por el momento excluiré de ella animales míticos.

[3] Los datos que da Hernández (1959, III: 371), usados por Smith para la identificación son vagos; el mismo herpetólogo encuentra otra serpiente (la iztaccoatl) que podría ser la misma *Masticophis taeniatus*.

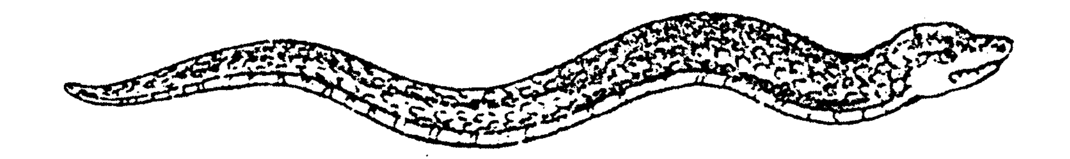


Figura 1: Ehecacóatl, según el *Códice Florentino*, XI, fo. 86a.

asocia al viento, puede obedecer a una razón un poco más profunda de lo que parece,[4] aunque, básicamente, Sahagún puede tener razón.

Continuemos nuestro recuento con una araña, la *ehecatócatl*, "o araña del viento", mencionada por Hernández.

> Es una araña redonda de tamaño y forma de avellana, pero a veces más oblonga, con una raya de color leonado y con puntos amarillos que cruza el dorso por su centro, y en lo demás de colores escarlata, blanco y leonado [...] Nace en Tepoztlan, en cuyos campos es muy común. Algunos la llaman oceltocatl, nombre que hemos agregado a su imagen (Hernández, *op. cit.*, III, 385).

Desgraciadamente dicha imagen no aparece en la obra. No obstante, la identificación que proponen Alfredo Barrera y Anita Hoffmann parece fundada:

> Es posible que con este nombre se designen varias especies de arañas de la familia *Araneidae*, algunas de las cuales aún hoy se llaman ocelotócatl [...] en varias localidades semiáridas de la cuenca del Balsas. De acuerdo con la descripción de Hernández, es posi-

[4] Véase *infra* la discusión sobre la serpiente como camino helicoidal.

ble que su "araña del viento" sea *Neoscona oaxacensis*, que es una de las más comunes en los campos de Tepoztlán y que es mecida por el viento cuando descansa en el centro de su telaraña. El término *ehecatócatl* [...] alude al hecho de que las telas de estos araneidos suelen estar expuestas a las corrientes de aire; el nombre *oceltócatl* [...] se refiere al dibujo atigrado de su cuerpo (Barrera y Hoffman, 1985: 248-249).

Estas arañas tejen una tela muy geométrica, en la cual el diseño en espiral es muy notorio. Cabe preguntarse entonces si su asociación al viento no se vincula especialmente con la imagen del remolino (aunque en forma de polígono), a la vez que la exposición al viento que mencionan los autores. Con los argumentos que irán surgiendo en el presente estudio, esta hipótesis encontrará mucho apoyo.

Sigamos nuestro recuento. Sahagún menciona un ave que también se vincula con el viento a través de su nombre:

> Hay también en esta tierra [un] ave de rapiña que me parece es esmerejón de España; llámanle *ehecachichinqui* [que] quiere decir, el que chupa viento; y por otro nombre se llama *cenotzqui* [que] quiere decir el que llama la helada; y también le llaman *tletleton*, quiere decir, fuego [...] es manchado de bermejo y negro como cernícalo; dicen que no bebe esta ave, [que] después de haber comido abre la boca al aire y el aire le es en lugar de bebida; también en el aire siente cuando viene la helada, y entonces da gritos; viene por estas partes al invierno (Sahagún, *op. cit.*, XI: 641).

Hernández también menciona a esta ave bajo el nombre de *cenotzqui* (Hernández, *op. cit.*, III: 323). Basado en su descripción, Álvarez del Toro la identifica como *Falco sparverius*. En efecto, este halcón cernícalo es el ave que mejor corresponde a las descripciones de Sahagún y Hernández, y es muy difícil que otra ave encaje tan bien y tan al detalle en la forma del plumaje,[5] el color de las patas, uñas, etc.[6] (figura 2; la imagen no parece proporcionar más información que algunos de sus hábitos de caza).

Hay un rasgo de esta ave que no se menciona ni por Sahagún ni por Hernández y que —desde el punto de vista de la cultura— podría ser muy relevante para la capacidad que se le atribuye de prever la helada: tiene la coronilla cubierta de plumas especialmente rojizas[7] como la grulla (aunque ésta las tiene más rojas). Una

[5] Compárense las descripciones con la imagen del ave en la lámina 15 de Peterson y Chalif, 1989. El plumaje descrito corresponde sobre todo al macho.

[6] No hay lugar a dudas de que se trata de un ave de rapiña, un halcón, muy parecido al esmerejón y al cernícalo del Viejo Mundo, lo cual reduce muchísimo las posibilidades (no es difícil revisar todos los casos, uno por uno; véase Peterson y Chalif, *op. cit.*, 72-77); se trata seguramente de un ave del género *Falco*. En México hay unas siete especies, y ninguna se acerca ni lejanamente a la descripción, comparada con *Falco sparverius*. Éste, en cambio, es precisamente la contraparte americana del cernícalo del Viejo Mundo (*Falco tinnunculus*), aunque más pequeño (*Great Book of Birds*: 109).

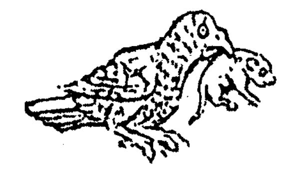



Figura 2: Ehecachichinqui, según el Códice Florentino, XI, fo. 49a

investigación que desarrollé anteriormente (Espinosa, 1996a) arrojó el resultado de que algunas aves que tenían esta característica[8] eran aves relacionadas con la adivinación.

Otro rasgo que no resalta en los escritos de Hernández ni en los de Sahagún, y que podría ser significativo, es que esta ave tiene una franja negra que surge del ojo (aunque verticalmente) y termina como en una lágrima; ésta es la primera de tres rayas laterales del rostro hacia la nuca (la última es una mancha). En otra sección, Sahagún explica el nombre de otra ave, el *ehecatótotl* "porque tiene unas rayas negras por la cara, a la manera de los que se componían con rayas negras por la cara a honra del aire". Aunque el diseño del *ehecatótotl* es muy distinto al del *ehecachichinqui*, las rayas negras en el rostro podrían ser una propiedad iconográfica importante para el que lee la imagen a través de la educación visual de esta cultura;

[7] Probablemente este rasgo no resalta en todos los casos; es muy notable en la guía de campo de Peterson y Chalif, así como en un dibujo de *The Great Book of Birds* (en adelante abreviaré GBB para esta fuente), pero apenas se percibe en una excelente foto de *El Mundo de los Animales* (VI: 226; en adelante abreviaré EMA), en la que se ve a un ejemplar desplegando su admirable variedad de colores y diseños en pleno vuelo.

[8] O bien que tenían desnuda la cabeza, o bien que tenían un escudo córneo que se prolongaba desde el pico hacia la cabeza. López Austin me sugirió (comunicación personal) que, para la cultura, la cabeza desnuda podría implicar una mayor facilidad para que el tonalli saliera y así pudiera prever el futuro; tal vez lo mismo valga para el escudo córneo de los rálidos. Es una interesante pregunta por qué las plumas rojas en la coronilla tienen el mismo efecto.

no puede tratarse de un elemento definitorio, pero sí podría ser parte de un complejo de características que llevan a asociar al ave con determinadas deidades.

Una última observación: Garibay no ha incluido en su paleografía de la *Historia general...* de Sahagún otro nombre que sí cita el *Códice Florentino* (XI: fo. 49a) para esta ave: *necuilictli* (o, como agrega también la sección en náhuatl, *necuiloctli*). Este nombre no es explicado pero su núcleo se vincula con el verbo *necuiloa* (torcer, retorcer, curvar una cosa); *necuilhuia* quiere decir, entre otras cosas "llevar a alguien dando vueltas a alguna parte"; es decir, en espiral, o al menos tendiendo a ella. Aunque *octli* significa pulque, no necesariamente tiene aquí esa denotación; *tli* podría ser sólo un absolutivo, y el hecho de que se use indistintamente *oc* o *ic* en el nombre compuesto, parece indicar que no es la raíz principal;[9] *necuil* es el morfema más relevante. Se antojaría asociar esta partícula con la forma de volar de esta ave, pero ignoro cómo lo hace. Desde luego, todos los falcónidos están especialmente dotados para el vuelo; relampagueantemente veloces y ágiles, además son elegantes. Dice EMA: "En la época del celo y de las migraciones, los halcones se elevan a considerables alturas y realizan espléndidas evoluciones, cosa que hacen por puro placer o para cortejar a la hembra elegida" (VI: 209).

Estas cualidades de vuelo son propias de todos los falcónidos, y no sólo de esta ave, pero como veremos después, lo que acerca un animal a una determinada deidad no es una sola característica simple, sino la coincidencia de varios rasgos significativos para la cultura.

El vuelo acrobático podría ser un elemento más —no el único ni el más importante— para, amalgamado, permeado por los otros, vincularlo al viento. Desde luego, cabría esperar que algún otro halcón o gavilán pudiera asociarse a Ehécatl, si a la maravilla de su vuelo se le sumasen otros factores. Éste podría ser el caso del *Hecatlohtli*, es decir, *Ehecatlohtli*, mencionado en la parte nahua del *Códice Florentino* (Libro XI, fo. 48a), cuyas breves anotaciones no fueron traducidas por Sahagún. *Tlohtli* es un nombre genérico, que coincide aproximadamente con nuestros falcónidos, por lo que podríamos traducir el nombre como "halcón del viento" (figura 3).[10]

Continuemos con nuestro recuento; no toda relación con el viento surge del nombre de un animal; pronto veremos la importancia que tienen determinadas características como el enjambrarse o volar formando un remolino. En general, la relación con el remolino, ya insinuada al hablar de la ehecatocatl, siempre es importante, pero ésta puede surgir de muy diversas maneras. Para abordar otra de ellas anotaremos una asociación con el tlacuache, dice López Austin: "Entre los elementos que aproximan

[9] La discusión de este párrafo se basa en Rémi Siméon; siempre según este diccionario, *ic* se usa como preposición: con, hacia, por, en; mientras *oc*, como adverbio: todavía, siempre, ante todo.

[10] Todavía no he logrado identificar a esta ave, por lo que no puedo proponer una hipótesis sólida sobre la causa de su vínculo con el viento.

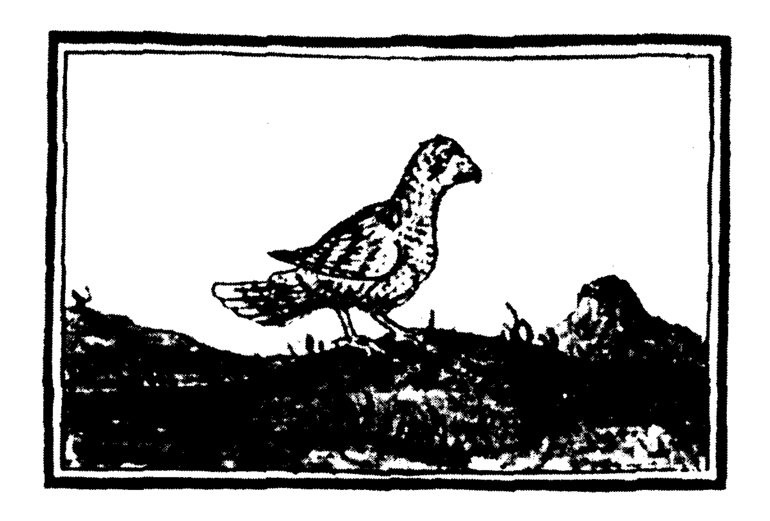


Figura 3: Hecatlohtli, según el *Códice Florentino*, XI, fo. 48a.

la personalidad de Quetzalcóatl a la del tlacuache, se encuentra naturalmente el torzal. El propio cuerpo de Quetzalcóatl se tuerce exageradamente en ocasiones hasta formar una cuerda" (López Austin, 1994: 95).

Como se ve, López Austin argumenta en este texto el vínculo entre el tlacuache y Quetzalcóatl. El motivo surge a partir de un relato recogido por él en Culiacán:

> Don Jesús, que tiene fama de excelente conocedor de la tradición popular en la capital sinaloense, me dijo que en la región se cree que en las noches de luna llena el caminante puede llevarse un buen susto al tropezar súbitamente con el tlacuache. El animal se yergue de repente ante el viajero enroscando para ello su propia cola como si fuera un resorte (López Austin, 1994: 88).

y explica:

> En la tradición indígena el tlacuache forma parte de un rico complejo significativo del que son también elementos el pulque (la bebida predilecta del tlacuache) y la Luna [...] "el resorte" al que se refirió don Jesús corresponde a un importante símbolo mesoamericano: el torzal. El torzal aparece colocado sobre la nariz de figuras de tlacuaches en muy antigua cerámica zapoteca y en esta forma se representarían siglos más tarde las narices de los

dioses de la lluvia en numerosas vasijas depositadas como ofrendas en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan [...] Los dioses situados en estos cuatro rincones cósmicos (en el caso particular los *tlaloque* o señores de la lluvia) podían lucir en su propio cuerpo el distintivo del torzal. El tlacuache, por su parte, lleva el torzal porque él era su autor. En los mitos, el tlacuache no sólo roba el fuego y el pulque, sino que produce la forma helicoidal del camino.

Una relación con Quetzalcóatl no necesariamente implica una relación con Ehécatl, pero si la primera surge a través de un elemento tan fuertemente vinculado al segundo,[11] parece que la relación con el dios de los remolinos es una parte sustancial de aquélla.

Cabe agregar —por nuestra parte— que el "resorte" en la cola del tlacuache no es sólo un símbolo (figura 4): se trata de un animal cuya cola es prensil, como la de los monos; esto es, su cola puede enroscarse efectivamente formando un torzal, por ejemplo, alrededor de una rama.

El mono se vincula con el viento en el mito: los monos no son sino los hombres que sobreviven a la destrucción por el viento de uno de los soles o edades míticas mesoamericanas; son hasta cierto punto los "hombres del viento", o del sol de viento. Por otra parte, el tlacuache se vincula con Quetzalcóatl también a partir del mito. Pero existe una semejanza entre ambos animales que no es en absoluto mítica, y hasta donde puedo ver, es casi su única semejanza evidente: la cola prensil, la cola que se enrosca y sostiene a ambos animales sobre las ramas de los árboles.

La importancia de la cola en el mono que representa al viento en la escultura hallada en el metro (figura 5)[12] salta a la vista, tan claro como el "resorte" de la cola del tlacuache en el relato recogido por López Austin. Esta cola se tuerce acentuando el movimiento giratorio del mono, y el hecho de que sirva concretamente para desplazarse entre las ramas de los árboles parecería una resonancia de los caminos helicoidales de los dioses a través de los árboles cósmicos. Éste es también un punto de semejanza con las serpientes: se enroscan deslizándose por las ramas: su cuerpo entero es como la cola del mono o la del tlacuache. De hecho en la misma escultura del mono con máscara bucal, el remolino es representado, en la base, por una serpiente enroscada. Esta asociación no tiene nada de extraña si consideramos que muchas serpientes pueden enroscarse en espiral, como un vórtice, hecho que fue notado por los mexicas y representado en la escultórica (figura 6). Las culebras representan por sí mismas sin duda el camino helicoidal; tal vez sea

[11] En otra investigación he argumentado el vínculo entre el remolino de Ehécatl y los caminos helicoidales de López Austin; no me es posible reproducir aquí esa discusión, importante también para los párrafos siguientes; por el momento debo remitir al lector a mi tesis de maestría en Etnohistoria (Espinosa, 1997); particularmente los apartados "El remolino, numen y camino" y "El remolino en el Altiplano".

[12] Actualmente en la sala mexica del Museo Nacional de Antropología, también vinculada por López Austin al torzal (véase por ejemplo López Austin, 1994: 91).



Figura 4: El ratón tlacuache (*Marmosa mexicana*), según Álvarez del Toro, 1991: 23, foto original de Marcelo Aranda.



Figura 5: Escultura de un mono con la máscara bucal de Ehécatl, procedente de las excavaciones del metro de la Ciudad de México, actualmente en el Museo Nacional de Antropología, según Pasztory, 1983: 216.

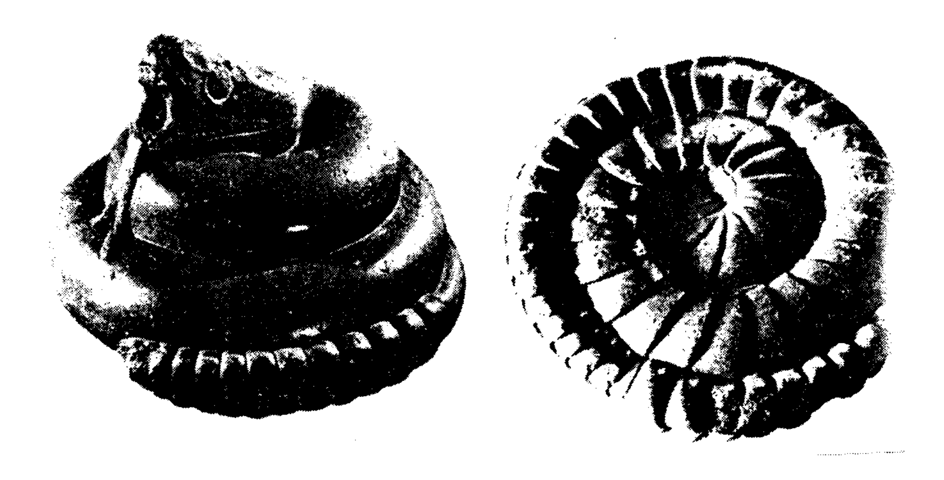


Figura 6: Serpiente enroscada espiralmente, escultura mexica en el Museo Nacional de Antropología, según Pasztory, 1983: 216.

ésta una de las razones por las que los flujos desde el cielo a la superficie de la tierra son tan frecuentemente representados exactamente como serpientes.

En el caso de la escultura del metro, el mono que luce la máscara bucal de Ehécatl gira sobre una serpiente enroscada en espiral. La cultura que se examina, atribuye extraños poderes a las serpientes reales, y naturaleza de serpiente a algunos fenómenos atmosféricos;[13] es necesario destacar que las serpientes atmosféricas pueden bajar de los cielos sin necesidad de representarse torcidas, aunque pueden entrelazarse; véanse como ejemplo las columnas 18, 31 y 37 de las láminas 3, 5 y 6, respectivamente, del *Códice Borgia* (figura 7). En opinión de Seler, simbolizan las "plagas celestes". Esta interpretación es discutible, pero lo que es indudable es que "algo" baja en forma de serpiente, trascendiendo los estratos cósmicos. La serpiente puede ser el camino, puede ser el agente que trae algo, o puede ser ella misma lo que baja, independientemente del simbolismo, del significado profundo.

Ésta podría ser una de las afinidades necesarias para que se haya desarrollado la síntesis *Ehécatl-Quetzalcóatl*; haciendo un esfuerzo de abstracción separemos la deidad del viento, de Quetzalcóatl. ¿Qué tienen en común que nos obligue a considerar la necesidad de fundirlas?

[13] Podemos citar al relámpago, al arcoiris, los fenómenos de desdoblamiento de Xiuhcóatl y Quetzalcóatl y otra serie de fenómenos con identidad de *Mixcóatl* que he sugerido en otra investigación (Espinosa, 1997).

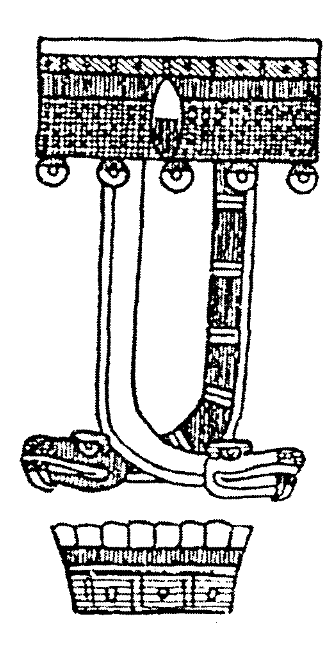


Figura 7: Serpientes descendentes del nivel celeste, Códice Borgia, lám. 5.

Tomemos a Quetzalcóatl. Parte de la naturaleza de la deidad es una serpiente emplumada, que en la mitología contemporánea de tradición mesoamericana sobrevive en ocasiones como un animal capaz de volar y traer la lluvia, tal como lo hace el viento.

A partir de la naturaleza animal (mítica o no) de Quetzalcóatl, hay suficiente afinidad con el viento Ehécatl para que ambas deidades compartan parte de su ser. En esa región compartida, al menos son exactamente lo mismo. La serpiente emplumada es el nahual, el otro yo de Quetzalcóatl. Pero esta serpiente, animal terrestre o acuático por excelencia, puede volar, puede remontarse hacia el cielo, como el viento, y operar en este ámbito. Como veremos, esta interpretación permite dotar de sentido el vínculo del viento con otros animales.

Los caracoles

Los moluscos en general, son animales íntimamente relacionados con el complejo acuático, por razones obvias; salvo en algunos casos, como los caracoles de jardín, se trata de criaturas enteramente acuáticas. Dos clases de este *phyllum* revistieron una importancia especial para los pueblos mesoamericanos: la clase de los *gasterópodos*

o moluscos cuya concha (cuando la tienen) es de una sola pieza (o valva) multicameral, y la de los *pelecípodos*, cuya concha es de dos piezas (bivalvos).[14]

Sin duda, los caracoles y las conchas integraron un complejo mundo para el mesoamericano; nosotros tendemos a simplificarlo. Basta recorrer los museos dedicados a las culturas prehispánicas para constatar que suele satisfacernos saber que tal o cual objeto ritual, de ornato o de uso práctico, está simplemente hecho "de concha", sin importar la especie, procedencia, su aspecto (de la concha), su carga simbólica. Si se hiciera un estudio sistemático sobre las asociaciones de las conchas con los usos y el sistema simbólico que les subyacen, probablemente hallaríamos que a través de la concha el hombre sostuvo un complicado diálogo con el resto del cosmos.[15]

La carga simbólica de cada especie no es la misma. No toda concha es un ser acuático como otro cualquiera. Debe haber conchas más acuáticas que otras; conchas más celestes que otras; conchas más ligadas a una deidad que a otra; a deidades solares, astrales, terrestres, etc., aunque todas sean conchas.[16]

Específicamente, hay caracoles y conchas vinculados al viento en distinto grado. En principio, todo caracol podría tener una asociación con Ehécatl, pues todo caracol (o casi todo) presenta en su concha la espiral, el remolino.

El molusco que crea esta estructura desarrolla un verdadero movimiento helicoidal, que si bien es imperceptible, queda registrado en la forma de la concha.

Su estructura acerca al caracol aún más al viento, pues no solamente tiene dibujada una espiral sino que es todo espiral, y por si fuera poco, cónico, semejando la forma

[14] Existen siete clases de moluscos, aunque solamente cinco suelen ser popularmente conocidas: *gasterópodos* (caracoles y organismos afines), *pelecípodos* (conchas), *cefalópodos* (pulpos, calamares), *escalópodos* ("colmillos") y *poliplacóforos* (quitones). Las otras dos clases, *monoplacóforos* y *aplacóforos*, son raras y casi inaccesibles; los *aplacóforos* incluyen organismos vermiformes de aguas profundas, mientras que los *monoplacóforos* —también de aguas profundas— eran conocidos sólo como fósiles paleozoicos hasta 1977, cuando se observó uno vivo (Margulis y Schwarts, 1981: 207).

[15] Se sabe, por ejemplo, que entre los mayas, las conchas de *Spondylus* servían como recipientes de sangre (Suárez, 1991: 134). Pero ¿por qué? Podemos proponer una asociación con el sacrificio por las "espinas" que presentan; tal vez el color rojo encendido de algunas de sus especies las asocia directamente con la sangre; tal vez haya razones insospechadas en sus hábitos, en su vínculo con otras especies. Si se supiese con mayor certeza la razón, el mensaje de estas conchas en contextos como las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan podría resultar mucho más rico. Algo semejante puede plantearse para todas las especies. Sin duda, cada especie lleva cifrada en su presencia una multitud de posibles lecturas; solamente una o unas pocas adquieren relevancia en el contexto concreto, pero es seguro que casi siempre el significado es más rico que el genérico vinculado a la concha.

[16] Véase por ejemplo Suárez, 1991: 137-145, quien enlista algunos de los objetos de concha asociados a diversas deidades: el aro o disco cortado de Tezcatlipoca, adornado con un mono rojo, pectoral que siempre se incluye, aun en las advocaciones de *Tepeyolotli* o *Chalchiuhtotolin;* el pectoral de *Huehuecóyotl*, también caracol cortado transversalmente, pero en forma de pepinillo atravesado por dos flores; el pectoral de *Xipe Tótec* y posiblemente conchas adornando su capa; las orejeras, collares, pulseras y ajorcas de concha con que se adornan *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue;* y, en fin, los diversos pectorales collares, pulseras, narigueras, orejeras o aretes que presentan *Xólotl, Quetzalcóatl, Tecciztécatl, Tonátiuh, Pahtécatl, Tlazoltéotl, etcétera.*

real de los remolinos que se generan en el agua,[17] y en el aire: la forma del tornado las mangas, etcétera.

Sin embargo, hay otro elemento que vincula aún más estrechamente el caracol (y a ciertos caracoles en particular) al viento: el sonido.

Ehécatl es una deidad con una voz audible para el hombre. Por esta razón pueden encontrarse silbatos como el de Tlapacoya,[18] en el cual el aire se inyecta por el gorro y sale, sonoro y nítido, por la boca de la posible antecesora de la deidad del viento.

El caracol parece mantener encerrado en sí mismo al sonido; basta acercarlo al oído para escuchar un efecto sonoro profundo, insondable; Lorenzo Ochoa ha subrayado esta propiedad, en su vínculo con el viento.[19] Hoy decimos que "se oye el mar", pero igual puede atribuirse al viento. Esta característica es más notable en los caracoles grandes, y entre ellos, los del género *Strombus* parecen especialmente dotados (figura 8).

Más aún, de éstos suelen fabricarse las trompetas que tan caras fueron para el ritual mesoamericano. *Quetzalteccíztli* era su nombre mexica, lo cual puede traducirse como "caracol divino", "caracol precioso";[20] pero que se haya usado el morfema *quetzal* en vez de cualquiera otro semejante podría sugerir una connotación hacia las plumas verdes o tal vez al propio Quetzalcóatl; sin embargo esta connotación no sería rara.

Los caracoles del género *Strombus* no son los únicos de los cuales se confeccionaban las bocinas prehispánicas; según Lourdes Suárez los géneros más comunes son: *Strombus* (*S. gigas y S. galeatus*); *Fasciolaria* (*F. gigantea*), *Turbinella, Triton, Xancux y Murex* (*ibid.*: 114); esta investigadora ha hecho una aguda observación, que nos llama a desechar cualquier interpretación simplista de la asociación de cualquier caracol sonoro con un mismo simbolismo:

> Es posible que en cada festividad religiosa, escena militar, rito funerario, acontecimiento político o simplemente parte de la vida cotidiana, correspondiera un tipo de música determinado que requería de una trompeta hecha de un univalvo específico, ya sea debido a su tamaño, género biológico del que procedía o a la forma en que se manufacturaba. A distintas escenas o ritos parecen corresponder diferentes familias de gasterópodos y todavía debía comprobarse si esta especificidad está también en función de determinado grupo o

[17] Si alguien observa desde abajo del agua el momento en el que un remo u otro objeto se hunde en ella, verá que se generan multitud de pequeños "tornaditos" de agua, similares al que se forma también en la tina o el lavabo que se destapa, lleno de agua.

[18] Se trata de un silbato preclásico de barro actualmente en el Museo Universitario de Ciencias y Artes de la UNAM; López Austin ha analizado su simbolismo y ha destacado su importancia (véase López Austin, 1990: 488 y 1994: 93).

[19] Comunicación personal.

[20] Ésta es la lectura que adopta Lourdes Suárez (*ibid.*: 111)

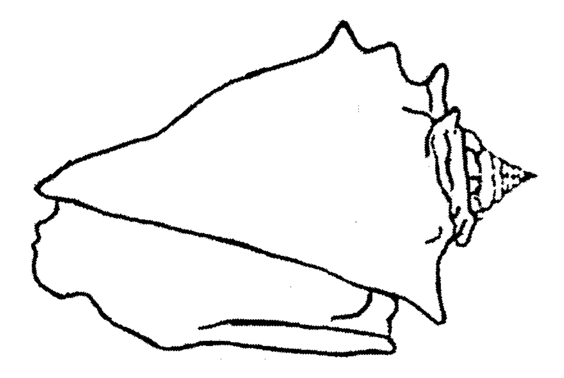


Figura 8: *Strombus gigas*, el caracol del viento, según Suárez, 1991: 98.

cultura. La selección tan estricta del molusco que iba a convertirse en la trompeta específica no es esporádica o indiferente, sino que obedece a una serie de requisitos que todavía no se conocen con detalle. La gran variedad de especímenes encontrados, procedentes de sitios mucho muy lejanos al de su manufactura o uso, indican que se hacía una minuciosa selección antes de fabricar el instrumento que tomaría parte en cada uno de los acontecimientos o ceremonias sin importar que la materia prima necesaria estuviera distante (Suárez, *ibid.*: 112)[21]

En el caso de los caracoles *Strombus*, sin embargo, hay otro hecho que los vincula específicamente al viento: precisamente son los caracoles de este género los que proporcionan la forma y materia del *ehecailacacózcatl*, el joyel del viento. Es posible que antiguamente este joyel, en el que destaca la espiral del remolino, fuese la

[21] Súarez misma ha reunido una serie de ejemplos que ilustran lo anterior: En el libro de los dioses (el primero) del *Códice Florentino* se ve un sacrificio frente al templo de Chalchiuhtlicue, en Etzalcualiztli: dos músicos tocan caracoles trompetas, tal vez *Fasciolaria tulipa*. En el libro segundo, también en Etzalcualiztli, otros dos músicos tocan dos posibles *Strombus gigas*, y en el mismo libro otro músico toca una Fasciolaria tulipa; en la fiesta de Yoaltecuhtli, delante de la imagen del Sol del templo llamado quaxicalco, dos músicos más tocan caracoles muy estilizados decorados con rayas de color, quizá *Fasciolarias*. La misma autora reúne varias citas de la obra de Durán: ".... subían... al ídolo (Huitzilopochtli) con clamor de caracoles"; "...incensar al ídolo (Tezcatlipoca) ...y en lugar de campanas tocaban... caracoles grandes... y lo mismo hacían en amaneciendo, con el mesmo sonido de caracoles..." (Suárez, 1991: 116-121).

imagen directa del viento en la Huasteca (Ochoa, 1979: 42). Para el momento de la Conquista en el Altiplano Central, *Ehécatl-Quetzalcóatl* lo portaba casi siempre en los códices.

Me parece poco dudoso que exista un vínculo especial entre los caracoles *Strombus* y el viento, y que este vínculo esté materializado particularmente en la espiral; se trata, por cierto, de un fluido congelado; en este caso mineralizado, calcificado, rasgo que es recogido en su representación iconográfica:[22] es como una fotografía en piedra y tercera dimensión del remolino. A los caracoles *Strombus* suelen hacerse dos tipos de corte: uno transversal, la forma clásica del *ehecailacacózcatl* (*Códice Magliabecchi,* fig. 9: 3bis.) como espiral circular, y el otro longitudinal, que se estiliza iconográficamente asemejándolo a una mariposa (*Códice Mendocino 61:* fig. 9, y otros). Lo interesante es que aun en este caso la espiral del viento se representa tanto en códices como en la escultura.

Parece haber en la arquitectura mesoamericana en general la tendencia a decorar los edificios en forma más o menos concomitante con la estructura del cosmos; en particular, a situar los elementos más celestes hacia la parte superior. Si los caracoles *Strombus* estuvieran más ligados al mar, al inframundo geográfico, que al viento, de aparecer, estos elementos tenderían a situarse físicamente en la parte inferior. Pero precisamente ocurre lo contrario. Entre los mexicas de la última época era frecuente rematar los templos con una fila de almenas, con frecuencia representando caracoles cortados longitudinalmente y estilizados de la manera antes descrita —si hemos de creer en representaciones como las de la obra de Durán (1984: viñetas 4, 9, 29 y 32) o del *Códice Florentino* (viñetas del libro XII)—. Independientemente de la precisión o vaguedad de estas viñetas, no hay duda de que este tipo de almenas existió y fue usado por los mexicas en el propio espacio del Templo Mayor;[23] su aspecto era en efecto muy semejante al de los códices. Particularmente, estas almenas pueden identificarse como *Strombus* (Suárez, 1991: 164).

De manera que este género de caracoles personifica, en efecto, al viento. Esto no quiere decir que su simbolismo sea unívoco y simple. Posiblemente el labrado, la decoración, los procesos de obtención y trabajo etc., modulaban la función y el mensaje de la voz de estos caracoles. Siendo el viento el barrendero de las lluvias, quien las anuncia, no parecería haber una forma más directa de llamar a la lluvia que conjurando precisamente al viento, o al agua con la voz del viento. Una de las funcio-

[22] Me refiero particularmente a las volutas que destacan en los glifos de la piedra, los cerros y la concha, que según López Austin significan "cosa dura, torcida" (comunicación personal) y que asocio en particular con el movimiento congelado o petrificado. En la figura 9 se presenta una muestra de la forma en que diversos caracoles son representados en los códices de tradición Mixteca-Puebla; nótense las volutas antes mencionadas en el ejemplar de arriba a la derecha (*Códice Borbónico,* 20) y cuatro formas distintas de representación en los códices *Nuttall* (43, 75), y *Vindobonensis* (37, 47).

[23] En el museo del Templo Mayor se exhibe una de ellas, reproducida en la foto 126 de Suárez, 1991: 164.

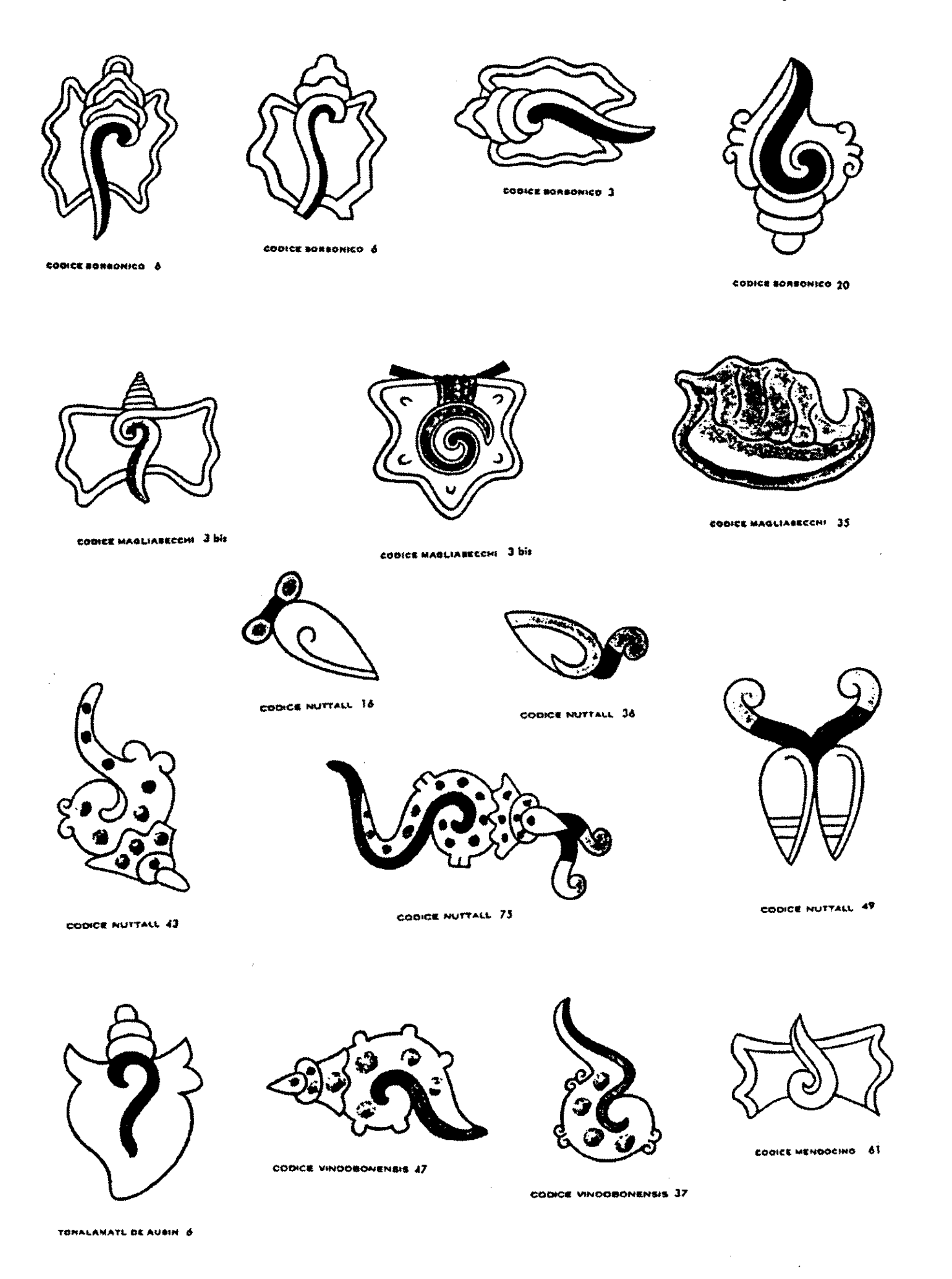


Figura 9: Una muestra de las representaciones de caracoles en códices de tradición Mixteca-Puebla, según Basich, 1977.

nes de los *Strombus* en el ritual era precisamente ésa, pero en el *Códice Florentino* puede verse una caracola que difícilmente podría ser otro sino un *Strombus*, siendo tocada en una procesión de Xochipilli, un dios solar, en *Huei tecuílhuitl* (Seler, 1988, I: 103-104), lo que nos llama a no simplificar las funciones de estos instrumentos.

En contraparte, los *Strombus*, siendo los más vinculados al viento, no son los únicos caracoles del viento.

Si atendemos a la decoración, hay otras especies que despuntan con un simbolismo eólico, si bien en otras culturas mesoamericanas.

Me parecen especialmente llamativos los finos labrados que la cultura del Balsas[24] imprimió a los caracoles del género *Triton*; particularmente a los *Triton tritonis*. Muchos de estos caracoles presentan hileras de "grecas" que difícilmente son meros motivos decorativos (figura 10). La persistencia de algunos de ellos excavados en sitios diferentes[25] demuestra que no se trata de elementos casuales. Uno de estos elementos, que se repite en muchos brazaletes de concha, es una especie de "S", que suele alternarse con elementos semejantes al *chalchíhuitl* mexica. En la iconografía mexica podría pensarse en la forma del *xonecuilli*, aunque más retorcida, y por tanto en el rayo, o en el remolino también, si los argumentos que he presentado en otro momento son correctos (Espinosa, 1997: "El cetro de los dioses"); me parece que este último podría ser también el caso en estos caracoles, pues la "S", en ocasiones, exhibe claramente una doble espiral (como en Carrasco Franco, 1971: lám. 25; figura 10). Además, en ocasiones las bandas de círculos a manera de *chalchíhuitl* y las de "S", dejan un lugar relevante a una banda de monos, animal vinculado al viento, como hemos visto antes. Difícilmente se trata también de una coincidencia, pues en un caso, los monos tienen pico de pato, lo que indudablemente los vincula a la deidad del viento.[26]

Otra especie que aparece frecuentemente esgrafiada con motivos asociables al viento es *Pleuroploca gigantea*. Posiblemente se deba a las semejanzas estructurales con *Strombus*, particularmente al tamaño, que lo hace adecuado para la fabricación de trompetas. Es digna de mención una trompeta que se ha asociado a los mayas del Clásico adornada con plumas y decorada con ondulaciones, espirales y posiblemente una vírgula semejante a la que en ocasiones parece representar música (Carras-

[24] Fechados entre 200-800 n.e., en el Clásico (Carrasco Franco, 1971: láms. 25-30). Voy a citar intensamente esta obra (que reúne varias decenas de caracoles y conchas bellamente labradas) durante los próximos párrafos; usaré los fechamientos aquí ofrecidos, aunque parece necesario tomarlos con pinzas, pues son en muchos casos sólo aproximaciones basadas en el estilo.

[25] Por ejemplo, El Ancón y Tlalnextipantli, Guerrero (*Ibid.*).

[26] En el ejemplar citado por Suárez, 1991: 73. Aunque el vínculo de todos estos animales con el viento no está demostrado para el Clásico, justamente esta evidencia puede leerse en sentido contrario: es posible que desde entonces hubiese un vínculo, aunque menos manifiesto que en el Postclásico. Respecto al vínculo del caracol y la espiral con el viento para la cultura del Balsas, difícilmente hay duda, pues en Xochilapa, Gro., en el mismo horizonte de los hallazgos anteriores, se encontraron también *ehecailacacozcame* cortados de *Strombus gracilor* (Carrasco F., 1971: lám. 42).

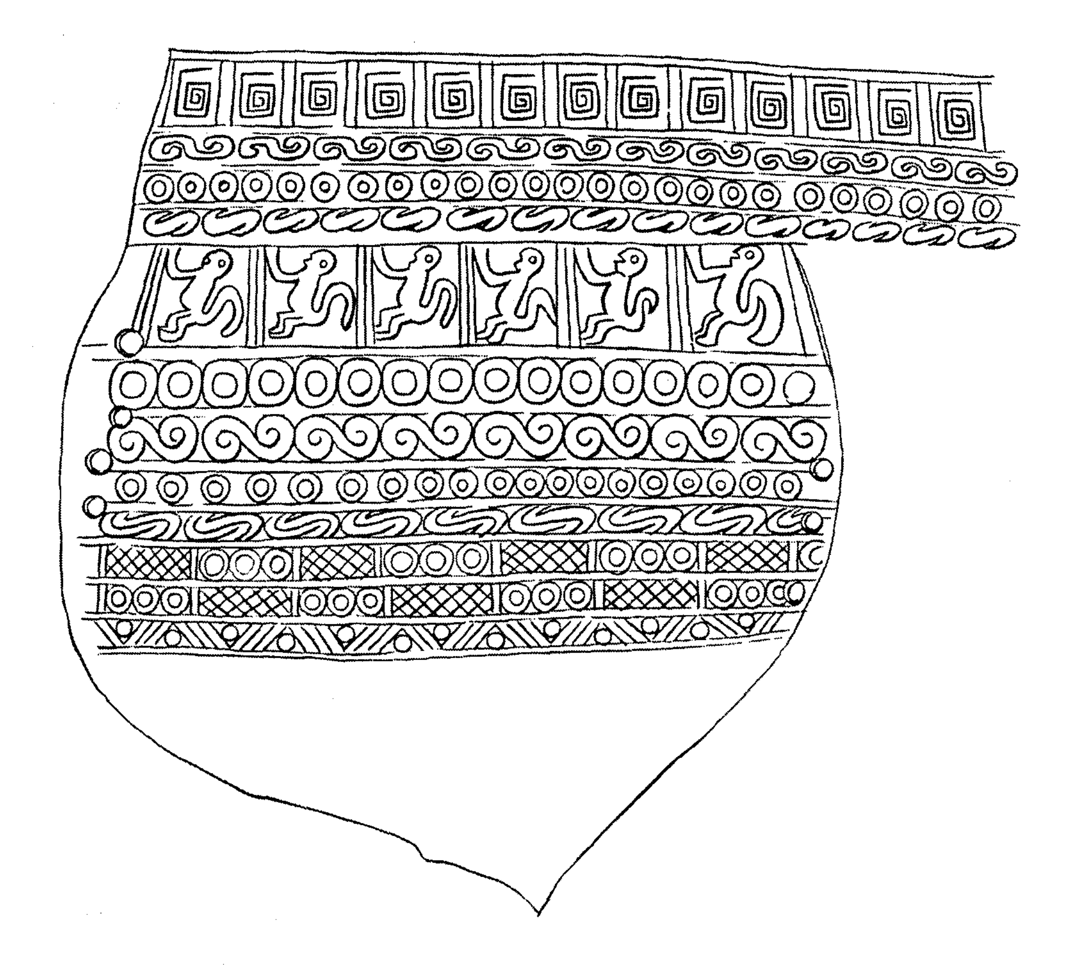


Figura 10: *Triton tritonis* decorado, cultura del Balsas; el dibujo representa el diseño del caracol "desdoblado". Según Carrasco, 1971: lám. 25.

co F., 1971: lám. 10). Otra es *Pleuroploca gigantea*, atribuida a la cultura huasteca del Postclásico y adornada en las várices del caracol con cabezas de mono. Otras trompetas de la misma especie tienen esgrafiada la serpiente emplumada (la figura 11 presenta otros tres ejemplos de caracoles decorados).[27]

Otra aproximación para detectar las especies vinculadas con *Ehécatl* es el examen del atavío de esta deidad. Ya hemos visto que el pectoral lo vincula estrechamente con varias especies de *Strombus*, pero además lleva un collar de caracoles (figura 12), que por lo general parecen olivas (es decir, del género *Oliva* o del *Olivella*), las que también suelen vincularse con la lluvia y con el agua corriente.[28]

Como se ve, la *Oliva* es un caracol de gran simbolismo y también muy usada por las deidades. No parece evidente que exista una razón más particular, para vincularlas al viento, que el de pertenecer al complejo de los dioses del agua y de la lluvia; sin embargo, podría haber un motivo específico en el hecho de que —como a los *Strombus* y a los *Pleuroploca*— también se les usara como instrumentos musicales, aunque de modo distinto, no como silbatos sino como sonajas o cascabeles. Se perforaban y amarraban en sartales que, atados a las muñecas, cintura o tobillos del danzante, parecían dar sonoridad al movimiento mismo (Suárez, *op. cit.*: 124).

El otro elemento del atavío de Ehécatl que lo vincula a los moluscos es más claro en parte y más problemático a la vez. Tenía esta deidad una orejera o un pendiente de concha nácar que remataba en una voluta con una especie de espolón: la *epcololli* o concha torcida (Suárez, *op. cit.*). No parecería que esto vincule al viento con una concha en particular, pero sí con la materia de la concha, pues si el caracol es en sí mismo concha torcida, a este pendiente se le ha dado la forma labrada de un flujo que se tuerce y que ha quedado petrificado en la materia nacarada de la concha. Esto refuerza la interpretación de que lo importante del caracol es el movimiento espiral (figura 13).[29]

Las hormigas

Hablemos ahora de las hormigas. Una primera relación muy conocida de las hormigas con el viento es indirecta y proviene del mito. Hay una serie de vínculos entre

[27] Carrasco F., 1971: láms. 9, 12, 13 y 8 (ésta tiene una serpiente florida). Se atribuyen "posiblemente" a los mayas del Clásico. Cabe hacer notar que del corpus ofrecido por la obra de Carrasco Franco, que ofrece unos 40 caracoles labrados de distintas épocas y culturas, el animal que más aparece es la serpiente, aunque de muy diversas maneras.

[28] En la iconografía de tradición Mixteca-Puebla, incluyendo la mexica, el agua que corre suele rematar en *chaichíhuitl* y *oliva* alternadamente.

[29] En el mono de la izquierda, además del ehecailacacozcatl, destaca vivamente la epcololli, que también se percibe en el de la derecha. Esta sola evidencia es, por cierto, un argumento literalmente lapidario sobre el vínculo del viento con el mono.

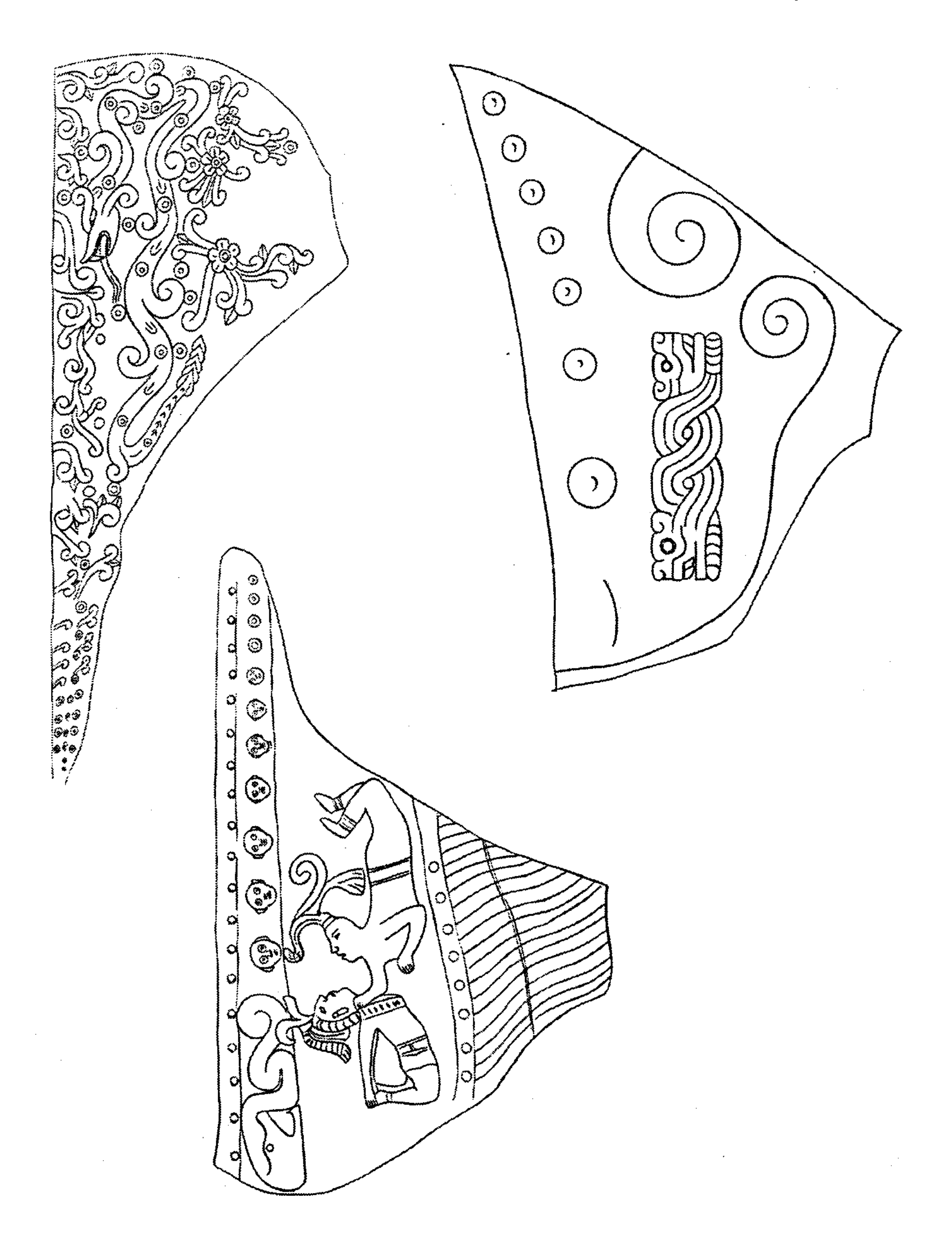


Figura 11: Otros ejemplos de decoración de dos *Pleuroploca gigantea* (arriba, posiblemente maya; e izquierda, posiblemente huasteco) y un *Strombus gigas* (abajo, posiblemente cultura del Balsas con influencia mexica). Se presentan los diseños como si se "desdoblara" la concha del caracol. Según Carrasco, 1971, láms. 9, 17 y 43.

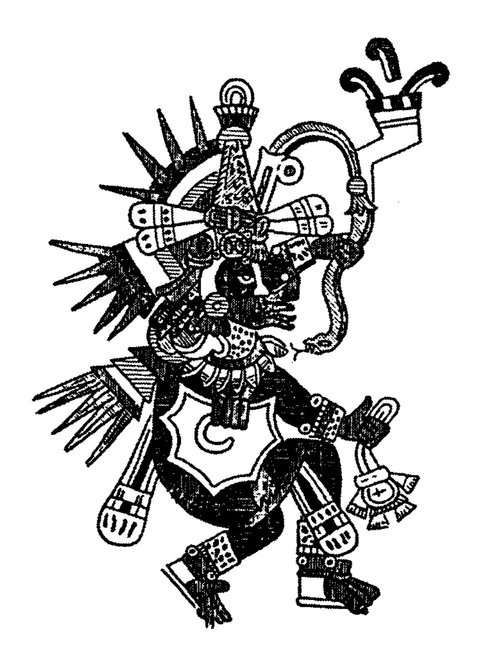


Figura 12: Ehécatl-Quetzalcóatl, según el *Códice Borbónico*; nótese el collar de olivas.

Quetzalcóatl y las hormigas, particularmente en el mito sobre el origen del maíz. A través de este vínculo puede sospecharse una relación con el viento, pero esto no es suficiente para considerar a las hormigas animales de *Ehécatl.*

Un ciclo que vincula a algunas de sus especies con el viento, concebido como barrendero de la lluvia, es el hecho de que, actualmente, su vuelo nupcial anuncia o marca el inicio de la temporada de lluvias en muchos lugares de tradición mesoamericana.[30] Las fechas de su eclosión cambian pero siempre se asocian, de una u otra manera, con el inicio de las lluvias.

En un interesante artículo, Esther Katz (1995: 119-132) analiza el caso particular de la Mixteca y las especies que desempeñan este papel en la región.[31]

Si va a llover pronto se pueden ver más hileras de hormigas "arrieras" (*Atta*) de lo normal. Una vez al año, las reinas de *Atta* llamadas *"chicatanas"*, salen volando de sus nidos

[30] Este hecho es ampliamente conocido para muchos investigadores; particularmente he recibido comunicaciones personales de Andrés Medina, de Elsa María Vargas (para la Huasteca, Vega de Meztitlán y otros lugares), etc. A continuación citaré específicamente a E. Katz porque su interpretación es un eslabón importante para mi argumento.

[31] En realidad estos párrafos fueron publicados antes (Katz, 1994: 112-113), pero sintetizan mejor el aspecto que deseo destacar. Agradezco a Esther Katz las copias que me proporcionó de sus artículos.



Figura 13: Esculturas mexicas de monos: izquierda, mono sentado en quien destacan vivamente el ehecacózcatl y las epcololli, actualmente en el Musée de l'Homme, en París. Derecha, cabeza de mono de la que manaba un chorro de agua en el Tetzcotzingo, actualmente en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Según Pasztory, 1983: 237 y 131.

subterráneos para crear nuevos nidos. Se dice que salen el 13 de junio día de San Antonio; en ese momento ya debe haber empezado a llover. Están asociadas a la vez al mundo subterráneo por sus nidos y al cielo por sus alas. A las obreras se les llama "arrieras" porque cargan hojas.

Sobre los hormigueros los nahuas de Guerrero dejan olotes para que venga la lluvia; dicen también que las hormigas son las "aliadas de los vientos", sobre todo el "viento colorado" asociado con la tierra y las buenas lluvias (Goloubinoff y Hémond, citados por E. Katz). Los mixtecos creen que el viento (*tachi*) proviene de cuevas y los conciben como una emanación de los muertos. En el Altiplano Central, los indígenas dicen que de las hormigueras sale vapor (J. Aréchiga, citado por E. Katz) lo que parece relacionado con el inframundo y con las nubes.

Durante las sesiones del XIII CICAE, esta investigadora planteó una interesante interpretación en el contexto de la Mixteca: un vínculo entre la llegada de las lluvias por una parte, y Venus, las hormigas y la Serpiente Emplumada por la otra. La Serpiente Emplumada es un animal mítico que en la Mixteca es visto al inicio del temporal y durante las lluvias; su vínculo con *Quetzalcóatl* y a través suyo con Venus, es estrecho;[32] lo mismo ocurre entre éste y las hormigas;[33] no sólo a través del mito, sino también en su advocación de *Ehécatl*, como se ha dicho. Katz destacó una aparente relación con el mundo subterráneo, el mundo acuático y el mundo celeste, "es como si hubiera una comunicación entre los tres mundos", destacando el hecho de que las hormigas también pasan del inframundo al mundo celeste como si desempeñaran un papel intermediario.

Hasta aquí hemos seguido a Katz, quien demuestra un importante paralelismo: tanto Venus, como las hormigas, como la Serpiente Emplumada, como la lluvia misma, pasan del inframundo a la región celeste y todo empalma en el inicio del temporal.

Creo, sin embargo, que hay mucho más que esto; hay una admirable base lógica, aún más refinada, que poco a poco iremos desentrañando. Por el momento, nos quedaremos sólo con el hecho de que existe dicho paralelismo entre las hormigas de determinadas especies (figura 14) con el viento, y que la etnografía lo explicita. Hay mucha coherencia entre todas estas asociaciones: Venus, la Serpiente Emplumada, el viento y las hormigas, son aspectos que confluyen en una misma deidad mexica: *Ehécatl Quetzalcóatl*

Las hormigas chicatanas, entonces, son un desdoblamiento más de esta compleja

[32] Al respecto, Katz cita a Sprajc, 1990, quien ha estudiado cuidadosamente este vínculo.

[33] En su artículo de 1995 Katz se apoya también en Michael Closs (*et al*: 1984) para argumentar la relación que hubo entre el dios venusino Xulab y las hormigas, según los antiguos mayas, así como la posición de Venus para marcar el inicio de la temporada de lluvias. Véase también el interesante artículo de Closs, 1989.

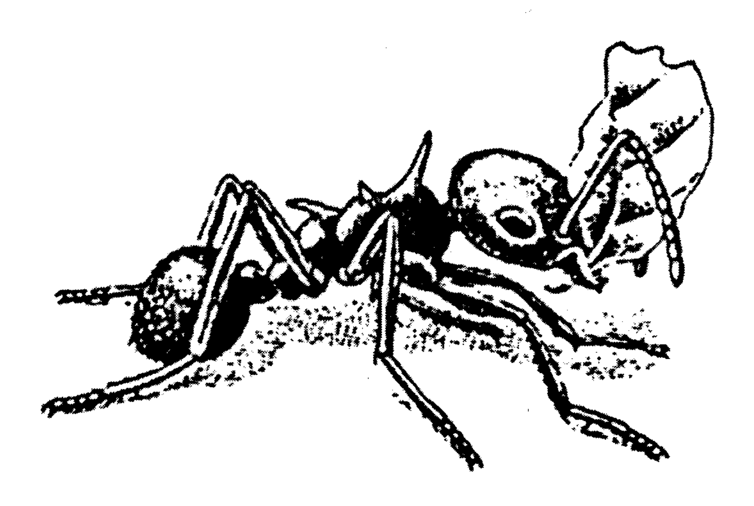


Figura 14: Hormiga del género *Atta*, portando una hoja, según Farb *et al.*, 1968: 165.

deidad, que también se desdobla en arañas, caracoles, monos, serpientes, pájaros y —específicamente— aves acuáticas, como veremos a continuación.

Las aves acuáticas[34]

Hace algún tiempo desarrollé una investigación con respecto a las aves acuáticas, que comenzó como un mero recuento acerca de las especies que estuvieron presentes en el sistema lacustre de la Cuenca de México y que por tanto tuvieron un mayor o menor contacto con la cultura mexica (Espinosa, 1996: caps. V-VII). De cada una de estas aves traté de inferir la manera en que era percibida por la cultura, si bien la pretensión era grande con respecto a los medios y los resultados. Visto el proceso en retrospectiva, pueden inferirse varios métodos para estudiar las relaciones de las deidades con la fauna (o viceversa).

[34] Este inciso es en su mayor parte un resumen de un trabajo anterior, de ahí que pueda evitarse tapizarlo de referencias, lo que seria necesario dado lo condensado del contenido, pero estorbaría demasiado la lectura. Remitiré al lector a la publicación del estudio original (Espinosa, 1996a: *El embrujo del lago...*). Incluiré sin embargo elementos nuevos en el análisis, lo que trataré de destacar del resto, para el lector que decidiera seguir su proceso de construcción.

Un primer resultado se obtuvo a partir del estudio "iconográfico" del ave real. Es decir, el ejercicio fue imaginar cómo una cultura educada para leer las imágenes de acuerdo con una específica convención iconográfica tendería a interpretar la apariencia de un ave real: es el proceso contrario a la representación.[35] Para la pictografía mexica resultan ser muy importantes no tanto los rasgos individuales de cada ser, como sus insignias para representar a un *tlatoani* no importa tanto el realismo de sus rasgos como el conjunto de insignias que debe portar. Lo mismo ocurre con respecto a los dioses. Cada deidad viste de determinada manera, lleva ciertos objetos (narigueras, collares, cetros, plumas, etc.), es un conjunto de símbolos; hay deidades compuestas por una mezcla de los símbolos de otras dos, y estos nuevos dioses, así conformados, tienen los poderes, funciones y naturaleza amalgamada de los otros, pero no indistintamente, sino de acuerdo con los símbolos que se han ensamblado.

De entre todo lo que el cuerpo de una deidad puede portar, aquello que lleva en el rostro y en la cabeza en general, parece ser lo más importante. En principio, basta cambiar la cabeza a un cuerpo esencialmente idéntico a otro para que la identidad del ser representado cambie por completo. La cabeza (el conjunto de símbolos que la compone, que no sus rasgos singulares) suele ser el principal conjunto de signos a ser leído.

Fue interesante encontrar una resonancia de este sistema en la forma de nombrar en náhuatl a las aves acuáticas; con mucha frecuencia, el nombre derivaba de algún "signo" (es decir, de alguna marca semejante o afín a las convenciones pictográficas del sistema de escritura icónica[36]) *que el ave portaba en la cabeza.*[37] No se trata de una regla estricta, pero va más allá de lo aleatorio. En general, hacer el análisis filológico del nombre y comparar con la apariencia resultó una buena herramienta de aproximación, y a través de ella se llegó a detectar, en varios casos, una relación —muy estrecha a veces— del ave con la deidad del viento.

[35] Nosotros mismos "leemos" las imágenes que llegan a nuestros ojos en mayor o menor grado también según reglas no escritas (culturales), a través de las cuales "vemos", o mejor dicho percibimos. Muchas de las llamadas ilusiones ópticas (aunque no todas) operan de esta manera: se apoyan en la forma en que el ojo efectúa la lectura, en la forma en que nuestra experiencia interpreta las líneas, etc. Por ejemplo, el famoso pintor holandés M. C. Escher tiene varios cuadros en los que presenta imágenes aparentemente imposibles, como una escalera conexa en la cual todos suben siempre, o un acueducto cuadrangular en el que el agua cae siempre de una sección a otra. Escher aprovecha la tendencia de nuestros ojos occidentales para leer las imágenes en perspectiva. Siglos de usar esta convención para la representación, desde Gioto, nos obligan ahora, cuando vemos un cuadro, a creer que se está usando la perspectiva, aunque no sea así.

[36] Uso este término, acuñado por Gordon Brotherston, para enfatizar el alto grado de codificación del sistema, pero a la vez para subrayar que no se trata de una escritura en sentido estricto, y que muchos de sus referentes no median por el signo arbitrario, sino que son icónicos en el sentido de "semejantes a lo representado".

[37] Hay muchos ejemplos pero mencionaré sólo uno para ilustrar lo dicho: el *amanacochi* es un pato (*Bucephala albeola*) que en principio podría ser nombrado por muchas peculiaridades: el plumaje de su cuerpo, el color de sus patas, el tamaño, los hábitos, el ruido de su batir de alas, etc., infinitas posibilidades, incluyendo muchas que no se relacionan con su aspecto. Pero el nombre le viene de dos especies como de "orejeras de papel" (según el mismo Sahagún apunta) que resaltan sobre el plumaje negro de la cabeza. Así, aunque el rasgo no es idéntico a los adornos de papel de las deidades del agua, este rasgo resalta para la cultura por sobre otros.

Un segundo método consistió en recabar simplemente lo que los cronistas habían recogido, a su vez, de los informantes con respecto al ave, teniendo en mente la hermenéutica necesaria. Así, se detectaron varias aves que la cultura concebía como capaces de llamar al viento en su auxilio, entre varias otras peculiaridades.

Un tercer método consistió en estudiar los hábitos del ave real y compararlos, tanto con su nombre y sus representaciones, como con los testimonios que sobre ella se habían recogido. Es notable el hecho de que en ocasiones descripciones que parecían delinear comportamientos enteramente míticos, resultaban tener una base natural muy certera, mientras que otras veces era prudente poner en duda lo que resulta más verosímil para nuestra propia cultura.

Naturalmente estas diversas aproximaciones se entrelazan y retroalimentan. Lo interesante fue que, aunque proviniendo de caminos distintos, el conjunto de aves que estaba emparentado con el viento resultó altamente coherente, y tenía una serie de cualidades que arrojaba un patrón que todas compartían. Más interesante aún fue el hecho de que ninguna de estas aves fue encontrada gracias al patrón; como he dicho, a cada una parecía llegarse por un camino básicamente independiente.

Por lo tanto, una vez reunidos los rasgos comunes que la estructura arrojó, es posible buscar otras aves ya no por el tortuoso camino anterior, sino simplemente comparándolas con el "patrón" abstraído de todas las que penosamente fueron descubriéndose.

¿Cuál es este "patrón"? Todas las aves que estaban relacionadas con el viento eran expertas buceadoras y, por el contrario, malas para caminar. Son, por tanto, aves que o están en el aire o están en el agua, y frecuentemente bajo de ella. Varias de estas aves al sentir un peligro en vez de huir volando, se zambullen y llegan a hacerlo tan bien, que parecen convertirse en peces. Todas ellas se alimentan precisamente de peces, y los cazan activamente, aunque con distintos métodos; desde las que los pastorean acorralándolos, pasando por las que simplemente bucean bajo el agua en pos de ellos, hasta las que se dejan caer desde el aire en picada directamente al agua; todas son depredadoras y además de peces suelen comer invertebrados y otros vertebrados pequeños. Casi todas cuentan con algún penacho, aunque en algunas es un penachillo poco notable; en otras es patente y aparece como un significante rasgo "iconográfico"; tienen las patas situadas hacia atrás del cuerpo (en algunos casos tanto, que apenas pueden caminar, adoptando posiciones semejantes a las de los pingüinos). Sus patas tienen membranas o lóbulos y su pico suele ser relativamente aguzado. En total, se trata de unas diez especies, a saber:

Pelecanus erythrorhynchos

1. *Anhinga anhinga*
2. *Phalacrocorax olivaceus mexicanus*

3. *Phalacrocorax pelagicus*
4. *Podiceps auritus*
5. *Podylimbus podiceps*
6. *Podiceps caspicus*
7. *Aechmophorus occidentalis*
8. *Podilymbus nigricollis*
9. *Lophodytes cucullatus*
10. *Mergus merganser americanus*

El primero es el pelícano blanco *(atotolin)*; luego vienen la *anhinga* y dos cormoranes *(acóyotl)*; luego cuatro zambullidores *(acitli)* y dos patos mergos *(ehecatótotl)*.[38]

Casi todos encajan perfectamente en este patrón (véase la figura 15); si alguna se desvía, parece haber justificación. El caso más notable en su alejamiento de estas características es el del pelicano blanco, un ave sin ninguna duda vinculada al viento, pero que no se zambulle como todas las demás. En mi actual punto de vista, justamente ésta resulta ser la principal característica del grupo, ¿por qué se incluye entonces al pelícano blanco?

El pelícano blanco tiene algunas características especiales, pero sería largo hablar de todas ellas; remito al lector a la obra ya citada (Espinosa, 1996a: caps. V-VI) para el tratamiento particular de ésta y cada una de las otras especies. Hay un rasgo, sin embargo, que no puedo dejar de mencionar aquí y que sólo supe después de haber entregado para su publicación aquel libro: el pelicano blanco se enjambra formando una alta columna cilíndrica de aves, perfectamente delimitada. Ignoro bajo qué condiciones ocurre esto, pero el documento elocuente de este hecho es un video que muestra la gran columna de pelícanos.[39]

En otras palabras, el pelícano blanco se transforma en un verdadero tornado, en un gran remolino en el que las aves vuelan helicoidalmente con una majestad impactante; son decenas y decenas de pelicanos, tal vez cientos, los que se enjambran de esta manera.[40]

Más adelante veremos que el enjambrarse es una propiedad (aunque no absoluta) que tiende a identificar a un animal con el viento, pero la columna del pelícano es una

[38] En la investigación original, que intentaba la reconstrucción del medio natural no sólo en el momento de la Conquista, sino también hacia la época de la sedentarización, incluí a otra ave: *Phalacrocorax auritus:* es citado por Brodkorp y Phillips; aparece en el registro fósil, pero hacía el siglo XVI probablemente ya no llegaba al lago.

[39] *Aves de los lagos y pantanos*, editado por Salvat junto con su *Enciclopedia Salvat de la Fauna* (núm. 3).

[40] El documental mencionado está filmado en varios lugares del mundo, y es en Kenia donde fue registrada esta gran columna; quedaría por confirmar si el pelícano blanco americano también lo hace. Me parece muy probable que esto sea así, pues todos los pelícanos blancos son de hábitos semejantes, muy gregarios y migratorios (GBB: 56-57).

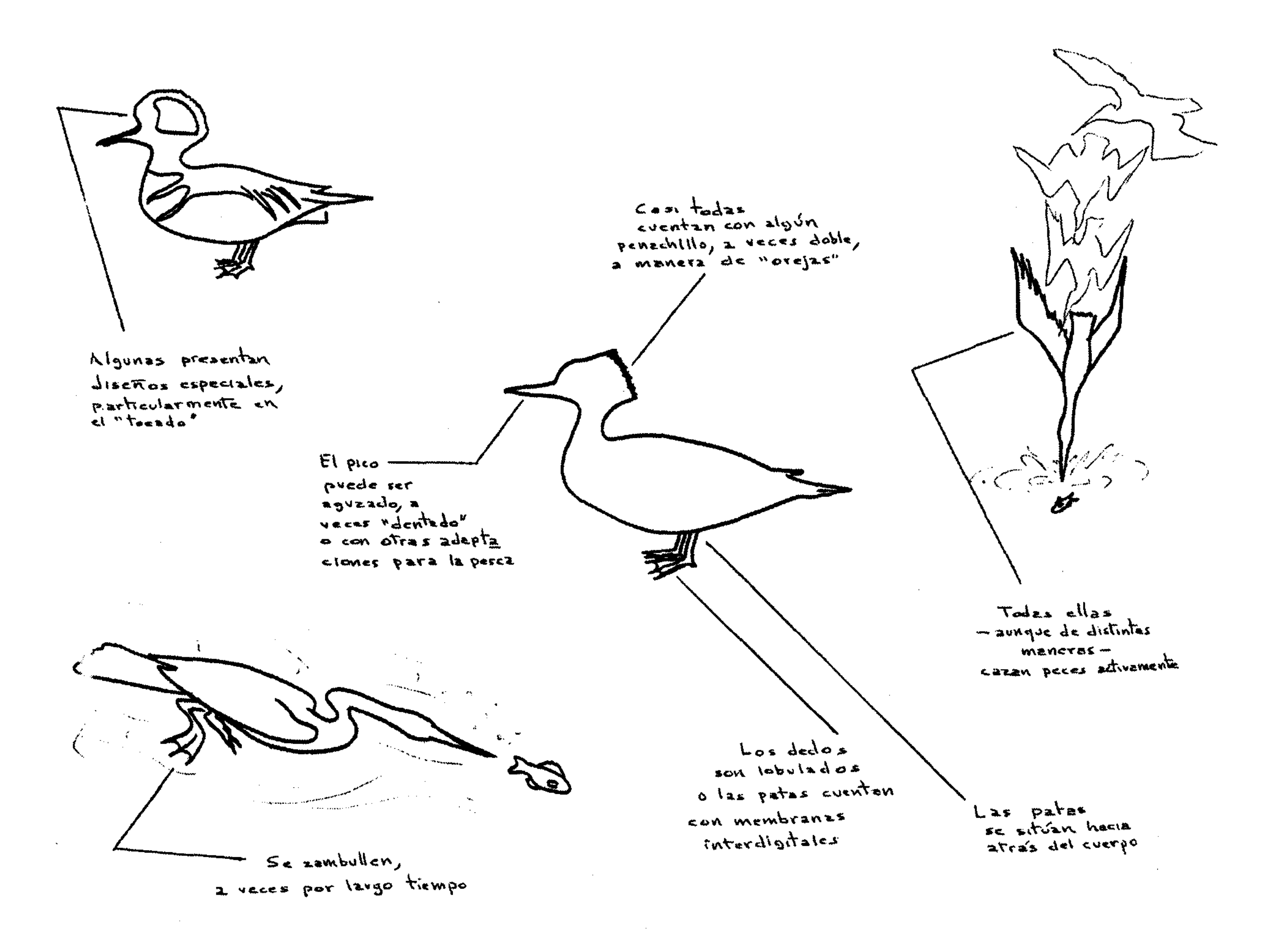


Figura 15: Las aves del viento, el patrón abstracto.

estructura diferente a la de otras aves que en su momento analizaremos. Cabe aclarar que el zopilote —cuando desciende en grandes números— produce una impresión semejante, pero a comparación del pelicano, el zopilote presenta solamente un desordenado (y por momentos muy vago) remolino; no obstante, ésta podría ser la razón por la que el zopilote suele ser un ave importante durante las ceremonias de petición de lluvia en algunos lugares de tradición mesoamericana, como entre los nahuas de la montaña de Guerrero: en San Agustín Huapan, según Marina Goloublnoff (XIII CICAE), si llega a comer la ofrenda primero un zopilote de cabeza roja, las lluvias serán buenas; si llega primero uno de cabeza negra, serán normales; en Citlala existe también una danza de los zopilotes.

La importancia del pelícano para las regiones nucleares de Mesoamérica está fuera de duda; se le representa entre los mayas, por ejemplo, en la cerámica, así como en la escultura: los grandes braseros que a la manera de un totem fusionan multitud de criaturas ordenadamente estratificadas, suelen presentar un pelícano hacia la parte alta.

En el Altiplano tenemos los testimonios de los cronistas, y es del análisis de estos testimonios del que inicialmente deduje su extraordinaria importancia. Todo ello, no obstante, no empaña el hecho de que no se zambulle. Pero hay un elemento que sí palía esta carencia: el pelicano pardo es un excelente zambullidor. Cualquiera que haya pisado una playa lo sabe, pues se le ve volar en armoniosas hileras; cuando detectan un banco de peces (preferentemente anchoas), empiezan a desarrollar una serie de espectaculares clavados, a veces hasta desde 20 metros de altura. De alguna manera, esta capacidad de los pelícanos pardos puede proyectarse hacia el pelícano en general, como concepto cultural, y suavizar el hecho de que el pelícano blanco no bucea así. Todas las demás aves mencionadas son excelentes buceadoras y, como he dicho, casi únicamente se les puede ver en el agua o en el aire.

El análisis precedente nos permite hacer la inferencia hipotética (aunque no muy aventurada) de que pudiéramos incluir en este grupo al pelícano pardo, ya que el hecho de que no llegase al Lago,[41] no quiere decir que no haya sido conocido por la cultura mexica, que —ya hemos visto[42]— daba gran importancia a la fauna marina de las regiones cardinales, y no solamente del centro. Muy posiblemente podemos agregar entonces a la lista el pelícano pardo americano:

[41] Uso algo arbitrariamente la denominación de *Lago*, con mayúscula, para incluir en un solo término al conjunto de lagos que componían el sistema de la cuenca de México.

[42] Al hablar de los caracoles, pero por si fuese necesario un argumento mayor, basta recordar las ofrendas del Templo Mayor, sobre cuya importancia por cuanto conjuro de la fertilidad marina y la conciencia por incluir especies traídas desde aguas lejanas, llamó desde muy pronto la atención Johanna Broda (véase por ejemplo su artículo de 1987).

Pelecanus occidentalis

Naturalmente, no es el único caso; pienso que se pueden agregar otros cormoranes, que como *Phalacrocorax auritus* dejaron de visitar el Lago, pero en aguas más costeras mantienen sus hábitos gregarios con otros pelecaniformes, en particular con el pelícano blanco.

Y así podríamos plantear varias hipótesis más de aves marinas (o de agua dulce, aunque de otras regiones mesoamericanas) muy posiblemente vinculadas con el viento. Sin embargo, no vamos a intentar ahora este ejercicio, pues más que ser exhaustivos en la enumeración de todas las posibles aves del viento, es fundamental entender la lógica que hay detrás de esta asociación, lo que a continuación intentaré.

Para ello deberé adelantar una conclusión que argumentaré con mayor detenimiento en otro trabajo; por el momento la plantearé como una hipótesis. Propongo el siguiente modelo explicativo, a sabiendas de que aún no está completamente demostrado.

El mar es una extensión del inframundo

En otro trabajo me propongo examinar, entre otras cosas, la realidad de las llamadas regiones míticas; ahora me concretaré a ofrecer algunos elementos sobre una de estas regiones, el inframundo.

Si los elementos que ofreceré son correctos, el inframundo no sólo es real, sino inmediato: todos hemos viajado al inframundo, aunque sólo sea "a la orillita". La idea es bastante sencilla: el inframundo empieza, básicamente, cuando se deja la superficie de la tierra (o el agua). Quien penetra en una cueva ha traspasado ya el umbral del inframundo, si bien solamente el umbral. Ésta es la razón por la que se requiere verdadera preparación ritual para penetrar en las cuevas: literalmente se ha penetrado en otro mundo.

El primer argumento que presentaré es de orden "ecológico:" ¿cómo es la fauna del inframundo? La respuesta no requiere una amplia demostración; es la misma de nuestro mundo, apenas dejamos la superficie, si bien puede coexistir con otros seres.[43] No es una fauna puramente mítica, animales extrañísimos que no imaginamos, sino los mismos que todos conocemos.

Veamos un primer ejemplo: el de las hormigas. Parece claro que las hormigas pertenecen al inframundo, que se desplazan en él, que se conciben así. Pero cual-

[43] Es decir, el inframundo puede estar habitado por muy diversos seres, incluyendo fauna mítica, pero al menos una parte de sus criaturas son animales que interactúan con el hombre; algunas de ellas incluso transitan entre el tlaltipactli y el primer nivel infraterrestre; son animales, por así decirlo, del "ecotono" entre ambos sistemas. En este estudio haré énfasis en los animales del submundo acuático, del Tlalocan (figura 16).

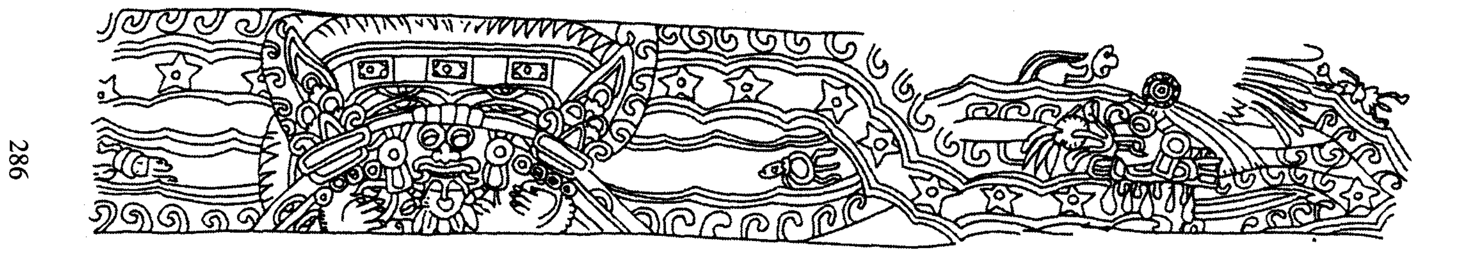


Figura 16: Cenefa de los murales de Tepantitla, en la que se aprecian animalillos acuáticos y estrellas de mar, asociados al antecedente teotihuacano del Tláloc mexica. Según Uriarte, 1991, dibujo de Dulce Aragón.

quier observación directa demuestra que las hormigas nunca cavan galerías ultraprofundas, de kilómetros o siquiera centenas de metros de profundidad. ¿Puede pensarse que este hecho era desconocido para las culturas prehispánicas, que conocían a las hormigas tras milenios de observación y que prácticamente vivían en una simbiosis cultural con ellas? No es imaginable. O por lo menos, es más sólido partir de lo opuesto, de que los mexicas sabían que las hormigas en general vivían en hormigueros básicamente accesibles. El indígena nahua que explotaba periódicamente los nidos para hacer deliciosos escamoles no tenía que sumergirse kilómetros tierra adentro; le bastaba destapar un poco el hormiguero para ver que ahí estaban las hormigas, ahí estaban las larvas, ahí estaba la reina; sabía que si no volvía a tapar el hormiguero toda la corte de insectos, toda la colonia, corría peligro. Sin embargo, las hormigas que viajan al inframundo, no son otras.

No es que se pensara que era imposible que una hormiga penetrara mucho más adentro. Puede ser. Lo que argumento es que casi todo el tiempo, la mayor parte de las hormigas está casi a flor de tierra, y sin embargo están ya en el inframundo. Y no son hormigas míticas: se comen, son tan reales, tan plebeyas, que hasta se comen... y llenan.

Cabe aclarar que, desde luego, el inframundo no es todo idéntico; ni mucho menos se agota en la frontera con nuestro mundo. Mi propuesta es distinta: que ahí empieza realmente el inframundo, no que ahí se agota, ni que puede proyectarse idéntica e isotópicamente hacia todas sus regiones. Por ejemplo, el "corazón del cerro" o el "corazón del agua" pueden ya ser más inaccesibles, no hablemos de los pisos inferiores, del Mictlan por ejemplo.

Los primeros niveles del inframundo son como los primeros niveles celestes: se ven a simple vista, casi pueden tocarse, por ahí pasan las nubes y están a veces a tiro de piedra; a veces hasta más bajas que el observador. Subir a una montaña alta es penetrar en los primeros niveles celestes, rozarles las plantas si se quiere, pero tocarlos realmente, aun los pisos que ya no son fáciles de alcanzar, pero son visibles, parecen tan reales como la superficie misma de la tierra; las estrellas surgen y se deslizan perceptiblemente: ahí están, no son míticas, no son un invento, casi pueden alcanzarse, casi pueden sentirse.

Los primeros pisos del inframundo igualmente son reales y perceptibles; sus criaturas se asoman a la superficie como las estrellas hacia abajo. Tal como las nubes tocan las cimas de los cerros, las criaturas de las cuevas pueden interactuar libremente con el humano que entra; los murciélagos no son míticos, son reales, y viven en el inframundo.

Las hormigas del inframundo no son otras que las hormigas que hormiguean en nuestro mundo, no son hormigas gigantes, no son hormigas-murciélago, no son hormigas-calaveras, o, por lo menos, *también son* las hormigas reales, las que se arrojan

con fruición sobre nuestra naranja, las que en tiempos prehispánicos penetraban a las alacenas por las noches.

Las hormigas chicatanas no vienen de una región inexistente, mítica, sino del inframundo inmediato; por eso son análogas a las lluvias, porque realmente vienen del inframundo.

Más allá, adentro en el inframundo, antes de llegar a las regiones verdaderamente lejanas, ¿qué fauna encontramos? Si hemos de creer en la pintura mural teotihuacana, en la de Cacaxtla, etc., hay peces, hay conchas, caracoles, crustáceos, aves acuáticas; hay tortugas, serpientes y nenúfares. Se entremezcla la fauna dulceacuícola con la marina; se hibridizan a veces,[44] pero la impresión general, es la que nos da la fauna más conocida.[45]

Visto en sentido exactamente contrario, podemos preguntarnos desde dentro del inframundo hacia arriba: ¿dónde termina el inframundo? La respuesta natural no parece ser que cientos de metros antes de la superficie, sino exactamente así: en la superficie, en esa película habitada por el hombre y los otros animales superficiales. Es exactamente lo mismo que si nos preguntamos dónde terminan los cielos de arriba hacia abajo: hasta ahí, hasta donde llegan las nubes, que son las que se desplazan en ese último cielo: roza el mundo del hombre, se precipita hacia él, choca con los grandes cerros.

El mar es una prolongación del inframundo, está hecho de su materia (o una de sus materias), tiene su naturaleza, sus habitantes y sus propiedades. El mar, como bien ha afirmado Johanna Broda a partir de los cronistas,[46] penetra por debajo de la tierra y

[44] Como en el caso de Cacaxtla, donde tenemos una tortuga que aparentemente no tiene nada de peculiar pero bien vista es un híbrido: sus patas delanteras son de tortuga terrestre, las traseras de tortuga marina (son "aletas"); en este sentido podría parecer un animal mítico, pero da la impresión de que más que un bestiario ordenado, simplemente se está representando una idea, la de la fauna acuática. Así se representan ambién caracoles cuyo animal parece más una lagartija que un verdadero molusco. Pero sabemos, como lo ha hecho notar López Austin, o bien por analogía con las viñetas del *Códice Florentino* (véase el estudio de Thouvenot, 1960) que así se representa más bien la idea de que hay un animal vivo adentro, no de que el animal sea exactamente así. No obstante todo lo anterior, destaca el realismo de la pintura, porque la impresión de la fauna es enteramente terrena, de este mundo.

[45] ¿Pueden existir seres más extraños en niveles más profundos del inframundo? Puede ser. No se sabe con certeza, por ejemplo, qué representa el llamado mural de los Animales Mitológicos (Plataforma 1, Cuarto 1, mural 1) en Teotihuacan, pero me parece que en gran medida se trata de representaciones más bien convencionales de la fauna, real o conceptual, asociada a lo terrestre y acuático, que no difieren demasiado de otras representaciones, y esto incluye, desde luego, a la serpiente emplumada. Por ejemplo, los llamados peces-ave, que aparecen en este mural fueron denominados así por que sus aletas parecen alas y sus cabezas difieren de las de los peces reales. Sin embargo, son representaciones enteramente análogas, por ejemplo, a muchos de los peces del *Códice Florentino*, en donde representar las aletas como alas y las cabezas de los peces al estilo de este mural, es una convención muy usada (y muy natural, recordemos que en nuestra propia lengua "aleta" proviene de "ala"), tal como la ya mencionada de representar como lagartijas a los moluscos que asoman de su concha. No son animales míticos, sino convenciones pictóricas.

[46] Véase particularmente Broda, 1991a. Ya he referido en otro lugar (1997) por qué no estoy de acuerdo con la afirmación de que se trata de una concepción importada y por qué me parece muy sólida la interpretación de Broda.

se extiende, ahí sí, en insondables galerías hasta venir a levantar chipotes (los cerros, a los que con frecuencia se llama todavía hoy en el Altiplano "brazos de mar"[47]) repletos de agua; si al penetrar en su interior, a través de una gruta, ya estamos entrando al inframundo, ¿cómo puede ser consistente este hecho sino dando también al mar la calidad inframundana? De otra manera sólo se podría penetrar al inframundo a través de cavernas que descendieran más profundamente que los valles, más profundamente que los fondos marinos...

El mar también viene a llenar las cuencas lacustres, no sólo en los valles, sino incluso más allá, en las propias alturas: sube hasta los cráteres vacíos de los volcanes. Es una visión distinta a la nuestra, pero no carente de lógica: el agua es una sustancia del inframundo, por eso se le concibe subiendo desde abajo, no cayendo desde arriba; aún las nubes han de venir de abajo, o han de "beber" el agua de los cerros.[48]

Las nubes suben desde las grutas, desde los hormigueros, desde el mar y el lago; emanan desde las grietas en los montes, desde las cavernas y los poros de los cerros: usan mil rutas posibles, pero siempre vienen desde dentro de la tierra, desde el inframundo, y en ello se incluye al mar y las lagunas: las nieblas acuáticas también dan fe de este hecho.

En conclusión, si consideramos que los grandes cuerpos de agua son una prolongación del inframundo, son parte del primer nivel de la región inferior, aun en el sentido más literal, justamente esto engrana armoniosamente con el resto del sistema de creencias, no solamente no choca, sino que exhibe su naturalidad, su adecuación al mundo real, su capacidad para entenderlo, para expresarlo y explicar sus mecanismos.

Concluyamos: ante nuestros ojos despunta la posibilidad de que esa materialidad que hemos encontrado en la religión prehispánica con respecto a la flora, la fauna, las montañas, los astros y el organismo humano, se extienda también a las regiones míticas; se trata por el momento sólo de un modelo en sus primeras fases de elaboración, pero aun así resalta de inmediato su poder explicativo. Como un primer ejemplo de este poder explicativo retomaremos nuestra discusión anterior: ¿por qué las aves que reúnen las características del "patrón" abstracto que encontramos se vinculan con el viento?

[47] En el seminario del doctorado en antropología de la ENAH, dirigido por la propia Johanna Broda, han surgido varios ejemplos de este hecho; uno de los más extensamente documentados, gracias al interesante trabajo de campo de Alejandro Robles en la mismísima cuenca de México, es el del Ajusco, concebido como un brazo del mar.

[48] He citado varias veces este bello ejemplo que me fue referido para la cuenca de México: cuando una nube se ve estacionada en las cimas de una montaña, hay gente que todavía dice "que se ha parado a beber del cerro"; por desgracia nunca apunté el nombre del amigo o amiga que me refirió el dato, por lo que una vez más, pido disculpas.

El modelo en acción

Probemos si las ideas expuestas resultan útiles para explicarnos estos hechos. Si observamos las características de las aves del viento, podría parecer que su apariencia es relevante: todas tienen membranas interdigitales o lóbulos que desempeñan el mismo papel. Son como aves-rana, tienen algún penachillo, que a veces es notable, y el pico aguzado. Más aún, algunos rasgos del pico han sido recogidos por el sistema pictográfico mexica (e incluso en parte, mesoamericano). La máscara bucal de *Ehécatl-Quetzalcóatl* es un pico de mergo; a lo largo y ancho de Mesoamérica podemos encontrar representaciones de la máscara bucal como pico de pato, pero para los mexicas parece haber sido especialmente importante un pato específico, el ehecatótotl; en diversas representaciones[49] aparece aquella deidad con su máscara en clara forma de pico de ave, puntiagudo sin exagerar, y con una "ringlera" de dientes en cada pico; sólo los mergos cuentan con un pico semejante. El penacho semicircular del mismo dios también semeja el penacho del ehecatótotl y el color del ave se vincula también con el simbolismo ligado a Ehécatl-Quetzalcóatl. Pero, como he planteado anteriormente, la máscara bucal no es simplemente un pico, sino un concepto, y parece más un emblema[50] que una representación icónica o un signo simple. Si tiene la forma del pico de *Lophodytes cucullatus*, el color es de *Mergus merganser americanus* e incluye la cresta estacional de *Pelecanus erythrorhinchos*[51] y el escudo frontal de los rálidos. Es decir, es un pico que mezcla diversos rasgos de las aves acuáticas, en especial de las aves del viento.

Puesto que la imagen de la deidad retoma rasgos de las aves, como de los moluscos (y en parte de los reptiles), parecería que lo importante es la apariencia del ave.

Creo que no es así, que el concepto que vincula estas aves a *Ehécatl* es anterior y más profundo, y sólo tardíamente se decidió incorporar los rasgos de esas aves a la imagen de la deidad. Este concepto, sería el siguiente.

El inframundo está habitado por (o pertenecen a él) una serie de criaturas entre las cuales no necesariamente hay las mismas distinciones que en nuestra cultura: el agua, el viento, los moluscos o las hormigas, están todos igualmente vivos, son todos parte del cosmos de una manera semejante. El agua no es una "cosa", lo mismo que no lo es el aire. Son entidades sagradas y no sólo vivas, sino conscientes; probablemente con mayor conciencia que el mismo hombre. Pero aun los seres más infra-

[49] El lector interesado puede revisar detalladamente el análisis en el capítulo VI de *El Embrujo...*; aquí solamente estoy retomando algunas de sus conclusiones. Las representaciones referidas son la de Ehécatl-Quetzalcóatl en el *Códice Magliabechiano* y la del *cuauhxicalli* con los signos de las eras (soles) anteriores del Museo Nacional de Antropología, entre otras.

[50] Entendido a la manera de E. Pasztory, como un conjunto convencionalizado de símbolos.

[51] Repito que todos estos elementos se encuentran argumentados cuidadosamente en *El embrujo...*; los pelícanos desarrollan una cresta estacional en el pico, que luego desaparece.

mundanos no son absolutamente fríos, existe una gradación y tal vez no es cuántica, sino continua. No es igual de frío un pez que una ostra, no es igual de frío un cangrejo que un erizo. En parte, su calidad estará vinculada al eje vertical: si el pez nunca sale del agua, es una criatura más fría que el cangrejo que sí lo hace; si el pez habita cerca de la superficie, es menos frío que un pez del fondo. El agua es menos fría si se encuentra en alto que si se encuentra en un cuerpo superficial, y éste es menos frío aún que el agua subterránea.

Hay criaturas del inframundo cuyas funciones en el cosmos las llevan a la superficie de la tierra, como las hormigas; hay otras cuya naturaleza las lleva más alto aún, como al viento y las nubes. Éstas son las criaturas más cálidas del inframundo, o mejor dicho, las que, siendo esencialmente de sustancia fría, contienen una mayor proporción de sustancia cálida que otros seres del inframundo, aunque probablemente sean siempre mucho más frías que cualquier criatura celeste.[52]

De entre todos los flujos del inframundo, el viento es probablemente el más atmosférico, el más alto, el más cálido. Como en el caso de los peces, hay toda clase de vientos, y dentro de ellos, uno puede ser mucho más frío que otro, pero comparado con el agua subterránea o con esos seres ciegos y albinos de las cavernas, el viento es menos frío.

El viento se origina en el inframundo y sube volando hacia lo alto para soplar las nubes, para abrir el camino a la lluvia. De entre las demás criaturas del inframundo, serán más próximas a él las que presentan esta misma característica, por lo menos ésta es una de las diversas razones (no la única) para compartir su naturaleza eólica.

Las hormigas se vinculan al viento no sólo por ser inframundanas, sino, sobre todo, porque emergen aladas directamente del inframundo a la atmósfera. Por eso, como el viento, se vinculan al inicio de la temporada de lluvias. Exactamente esto mismo pasa con las aves acuáticas, pero sobre todo con las que bucean: nada más impresionante que ir en canoa por el lago y de pronto ver salir desde dentro del agua con una explosión de aleteo, salpicando furiosamente, un ave que se remonta en el aire como si fuera un pez que salta y al que le nacen plumas y alas y pico y viento en las venas.

Si el mar y el lago son una prolongación del inframundo, lo que ocurre con las hormigas aladas y con el viento es enteramente análogo a lo que ocurre con las aves acuáticas buceadoras. Más aún, su sustento son los peces, los animales más fríos del cosmos. Las aves acuáticas son a la vez los seres más fríos de entre todas las aves, y los seres más cálidos de entre los animales del inframundo.

Su naturaleza es exactamente como la del viento, en este sentido son los animales más atmosféricos de todos los que habitan el inframundo. Son los más inframundanos de todos los que se remontan por el aire. Son las aves más ligadas al viento.

[52] Todos estos conceptos están, por supuesto, basados en el rico (y admirable) modelo que ha ido desarrollando Alfredo López Austin con respecto a la "química" del cosmos. Véase en particular 1990, cap. 11.

Como todas las aves acuáticas comparten algunas características de este grupo, todas tienen algún vinculo con *Ehécatl*, muchas de ellas pueden hacer inmersiones, como los llamados patos buzos (Supergénero *Aythyna*),[53] e incluso los patos de superficie suelen meter más de medio cuerpo al agua. Los *chichicuilotes* pueden sumergirse ágilmente; en fin, todas las aves acuáticas tienen una naturaleza más fría que caliente, y como todas son atmosféricas se vinculan con la lluvia, con el viento y las nubes, pero sólo las aves capaces de penetrar en el inframundo, moverse en él como peces en el agua y salir volando hacia los aires, casi sin mediar tierra de por medio, son aves plenamente identificadas con *Ehécatl*.

No estoy de acuerdo con la asociación simplista de que cualquier ave se relaciona con el viento. Si un ave no acuática es vinculada con *Ehécatl-Quetzalcóatl* o con otra deidad fría, debe haber otra razón. No basta volar.

En cambio, este análisis abre la posibilidad de que muchos otros animales, como los murciélagos,[54] las avispas,[55] las luciérnagas,[56] las libélulas,[57] las efímeras[58] y otros insectos que de manera semejante pasan su vida larvada en el inframundo y emergen al viento alados e iridiscentes como adultos, también estuviesen asociados al viento. No cualquier insecto, no cualquier "volátil".

[53] De entre ellos, el amanacochi, *Bucephalla albeola*, sería probablemente el más cercano al viento.

[54] En un nivel más fino de análisis deberá comprenderse con qué faceta de Ehécatl se vincula cada uno de los animales del viento; particularmente, es posible que los murciélagos se encontraran más asociados con el viento del norte, el mictlampa ehécatl, o aun en mayor grado de refinamiento, con determinados aspectos de este último. Esto no excluye, además, el vínculo con otra u otras deidades, que podría ser más fuerte que la liga con Ehécatl-Quetzalcóatl; por otras razones (pero siempre por razones determinadas) otros dioses del inframundo pueden ejercer una mayor influencia sobre éste u otro animal que cumple el patrón.

[55] Johanna Broda, comunicación personal. En una discusión sobre estos temas, fue ella quien me sugirió que podría haber una asociación debida a que vienen de debajo de la tierra. En efecto, no todas, pero muchas especies de avispas viven sus estados larvarios bajo la tierra. La avispa adulto, antes de desovar suele cazar algún animal al que paraliza sin matar, inyectándole su veneno (con frecuencia un arácnido, incluso un alacrán o una tarántula, y a veces otra avispa). La avispa desova y al surgir las larvas devoran el cuerpo, inmóvil, pero aún vivo del animal cazado por su progenitora. Al madurar, los adultos eclosionan alados y armados desde dentro de la tierra hacia el aire. Recuérdese que además existe un vínculo especial entre la avispa y Venus.

[56] Son coleópteros cuyas larvas suelen pasar su vida bajo tierra o dentro de la madera podrida; hay muchas especies, con peculiaridades que no permiten generalizar demasiado (por ejemplo, a veces las hembras no son aladas y por tanto no vuelan), pero éstos serían unos de los más llamativos candidatos, excepto porque su luz podría vincularlos poderosamente a otro tipo de deidades, aun más que al viento.

[57] Los insectos del orden *Odonata*, en general, pasan sus estados larvarios como ninfas acuáticas, pardas y poco atractivas; constituyeron sin embargo un apreciado alimento lacustre en tiempo prehispánico —y suelen consumirse aún en algunas poblaciones ribereñas de tradición mesoamericana, como en San Mateo Atenco (Albores, 1995: 22)—. Un día, al llegar al estado adulto, la gris y más bien fea larva sube lentamente por un tallo de tule hasta fuera del agua, se desprende penosamente, como de una cáscara, de su ropaje de animal acuático y se desdobla bombeando sangre por su cuerpo en un magnifico y alado animal, dueño del vuelo más ágil y asombroso.

[58] Es proverbial el ciclo vital de la efímera, que pasa su vida como larva acuática para emerger ansiosa y alada una sola vez, el último día de su vida (o acaso los últimos), para aparearse, desovar y morir en su famoso vuelo nupcial.

De ser ésta la razón profunda, la causa del vínculo de las aves acuáticas que se sumergen con el viento, probablemente se trate de una relación tan antigua como la cosmovisión mesoamericana misma; es decir, aún más antigua que Mesoamérica[59] propiamente dicha. Esto no sería contradictorio con el hecho de que sólo después se hubiesen agregado los rasgos de estas aves a la imagen de la deidad del viento.[60] Los estilos artísticos y los sistemas de representación cambian mucho más rápidamente que la base lógica de la cosmovisión. La cuestión sería por qué se agregaron estos rasgos si no existía antes una razón fundamental. La había.

Podemos concluir, entonces, que la apariencia de las aves resulta secundaria: la razón fundamental es su función "ecológica" o, mejor dicho, cósmica: su comportamiento análogo al del viento.

Resulta que este comportamiento ha requerido una especialización; una serie de adaptaciones que les da a todas un aspecto semejante; es de una gran agudeza cultural notar esta semejanza e incorporarla, en parte, a la apariencia de la deidad misma. Éste, desde luego, no tendría por qué ser el único caso del panteón mesoamericano.

¿Otros animales del viento? Una discusión teórica

Como hemos dicho, si un ave se asocia a Ehécatl y no bucea, o vive en grutas pasando del inframundo a la atmósfera, debe haber alguna otra razón por la que se asocie al viento, y no solamente por ser ave y volar.

Cuando mencionamos (en una nota anterior) al zopilote, anotamos la posibilidad de que el vuelo colectivo conformando remolinos fuese también una razón. Estos remolinos no tendrían por qué ser tan definidos como el de los pelícanos; es posible incluso que el vuelo ágil y enjambrado de algunas aves fuera suficiente para hacer surgir esta asociación con el viento.

El ejemplo más paradigmático es el de la golondrina. Al parecer, la golondrina fue en tiempo prehispánico un ave asociada al agua,[61] pues en la obra de Sahagún aparece

[59] Parto de que la base de la cosmovisión mesoamericana se gestó cientos o tal vez miles de años antes, y que la construcción entera de la cosmovisión de los pueblos agricultores de Mesoamérica se cimenta en esa base anterior. Los conceptos más nucleares, como la concepción dual del universo, deben ser parte de dicha base. La cosmovisión de los muy refinados cazadores-recolectores de los que surge posteriormente Mesoamérica, debe haber tenido ya esta idea de la división del cosmos, y los mesoamericanos la fueron refinando o modificando, pero la lógica, los instrumentos intelectuales con que los agricultores racionalizaron su mundo, fueron en buena medida heredados. Discuto con poco mayor detenimiento esta idea en Espinosa, 1996b.

[60] La opinión generalizada, me parece, es que la máscara bucal, por ejemplo, no surge hasta el Postclásico, pero como ya he dicho antes, no habría que casarse mucho con esta idea, porque pueden ocurrir sorpresas; está claro que los patos se asocian con las deidades de la lluvia desde antes y hemos citado atisbos de ello.

[61] En México existen varias especies de golondrinas cuyo hábitat preferido es cercano al agua, *Stelgipotreryx serripenis* (cerca de los arroyos, lagos o aluviones; pastizales en zonas tropicales); *Riparia riparia* (general-

junto con las verdaderas aves acuáticas bajo el rubro de "De las aves que viven en el agua o que tienen alguna conversación en el agua" (*op. cit.*, XI: 634).

Pero lo que la hace más notable, es su extraordinaria forma de enjambrarse y desarrollar impresionantes maniobras que llegan a incluir osadas evoluciones, como lanzarse relampagueantemente en parvada hacia la profundidad de una gruta o pozo vertical o, en tiempos modernos, de una chimenea industrial. La golondrina no es la única ave capaz de desplegar estos vuelos, pero sí es un caso especial.

> Desde el punto de vista fisiológico, es interesante ver cómo el inicio de la migración es precedido, en el caso de muchas especies, por un periodo de intensa inquietud psicomotora, conocida en alemán como *zugunruhe,* el que, aún en el caso de las aves cautivas, indica la urgencia por migrar. Un ejemplo clásico en la naturaleza es el de la golondrina (*Hirundo rustica*). Grandes parvadas, que a veces constan de miles de individuos, se reúnen en el otoño para desarrollar acrobacias colectivas, como si hubieran decidido competir entre sí. Esta actividad es un rasgo extremadamente significativo de la migración, porque puede ser medido cuantitativamente y ha revelado que, hasta cierto punto al menos, está influenciado por la acción hormonal (GBB: 26).

Esta actividad es muy notable y, desde luego, se puede asociar al remolino, pero además, en algunos lugares de tradición mesoamericana, la llegada de las golondrinas se vincula con el inicio de la lluvia (*op. cit.*, X: 568). Por todo ello, aunque no se puede concluir de manera definitiva, es muy probable que la golondrina también estuviese asociada al viento.

Otro ejemplo semejante puede ser el de las abejas: aunque éstas puedan estar vinculadas a otras deidades, Ehécatl podría permear parte de su naturaleza. Un análisis superficial de los diccionarios permite notar que la cultura clasifica como abejas a una serie de himenópteros, algunos de los cuales producen miel y se enjambran; algunos de ellos incluso producen su miel "en cuevas":

> Hay unos abejones en esta tierra, que se llaman *Xicotli,* hacen miel, y hacen cuevas en la tierra, donde hacen su miel: es muy buena miel la que hacen, pican como abejas y lastiman e hínchase la picadura (*Cf.* fo. 99a).
>
> Hay otra manera de abejas que llaman Piioli: son menores que las ya dichas; también hacen cuevas para hacer su miel, hacen miel muy amarilla, es buena de comer. (*Cf.* fo. 99r).

mente cerca del agua, en campos, pantanos, arroyos, lagos); *Hirundo pyrrhonota* (tierras abiertas o semiarboladas, campos de cultivo, acantilados, ríos, cañones, lagos); *Hirundo rustica* (tierras abiertas, o con pocos árboles, campos de cultivo ranchos, pantanos, lagos; generalmente cerca de casas). Y varias otras, como *Tachycineta bicolor* que solamente son aves de paso (Peterson y Chalif, 1969: 261-266).

Molina, además de mencionar la *pipiyoli* y otras, menciona una *tlalétzatl,* "abeja otra de miel, que cría debaxo de tierra"(Molina, 1974: I); todo ello además de las que hacen su panal en los árboles, en las peñas etc. Es interesante que algunas de ellas sean vistas como surgiendo de cuevas, pero tal vez la tendencia de muchas especies a enjambrarse sea un rasgo igualmente importante. No he podido detenerme lo que hubiese deseado a explorar el caso de las abejas, y hay varios puntos sobre su naturaleza que no alcanzo a dilucidar. ¿Es la abeja más celeste que inframundana, como a primera vista se antoja, o tal vez esto varía entre las diversas especies? La miel, por ejemplo, ¿es un fluido cálido o frío? Sahagún habla de los "que venden miel y pulcre", dando por sentado que la miel puede provenir indistintamente del maguey o de las abejas.[62] De cualquier manera, la hipótesis de que al menos algunas especies puedan vincularse con el viento, encuentra un apoyo iconográfico en un disco de piedra que por una cara presenta una flor de calabaza y por el otro una clara asociación de Ehécatl con una abeja (figura 17).[63]

Hay varios otros animales cuyos posibles nexos con el viento se antojaría explorar. Pero, como ya he mencionado, no es mi intención ser exhaustivo, sino entender las motivaciones más profundas.[64] Durante este apartado más bien he de desarrollar una discusión general sobre estos animales del viento.

Si recapitulamos sobre la variedad encontrada, vemos que parece un conjunto disímbolo y caótico. Alguna especie de serpiente, en cierta forma, la serpiente en general; al menos un arácnido; dos aves de rapiña; el mono; el tlacuache; los caracoles de varios géneros; las hormigas aladas y otros himenópteros; pelícanos, patos

[62] Según Alejandro Robles "La golondrina es ave de agua y llegan en forma de remolino... al Iztaccíhuatl, Pedregal, o San Luis Potosí llegan en remolino" (comunicaciín personal). Según Marina Goloubinoff, la llegada de las golondrinas es uno de los signos entre los nahuas de Guerrero para diagnosticar la temporada de lluvias (en su intervención ante el XIII CICAE, que tuvo lugar en la Ciudad de México del 29 de julio al 4 de agosto de 1993.

[63] Aunque la pieza sea probablemente de Oaxaca, su estilo permite asociarla a la cultura que estamos examinando. Cabe mencionar la interpretación de E. Pasztory, quien piensa que la abeja está representando a la deidad con la máscara bucal.

[64] Además, si la discusión que presentaré a continuación es correcta, es casi imposible ser exhaustivo, pues si bien hay un número finito de animales fuertemente vinculados con *Ehécatl,* habrá muchísimos más cuyo vinculo será menor, pero no despreciable. Por el momento dejaré de lado no solamente esos muchísimos casos más lejanos, sino también algunos que pueden parecer más prometedores. Por ejemplo, a través de *Xólotl,* se antoja una relación con el *xoloitzcuintli;* en la iconografía tenemos una deidad-perro que, como el mono, puede portar las insignias de *Ehécatl.* También he dejado de lado la *quetzalcóatl,* enlistada en el *Códice Florentino* junto con las demás serpientes, pues requiere una discusión más larga (que nos llevaría al problema de los animales míticos, que por razones de espacio he evitado aquí); pero debemos pensar en las mil posibilidades de que una entidad tan importante como la serpiente emplumada tenga no uno, sino muchos referentes reales en la fauna de diversos ecosistemas; ninguno agota el rico contenido cultural de la *quetzalcóatl,* pero varios pueden expresarlo en parte; pensemos tan sólo en las llamadas serpientes voladoras de las selvas tropicales; a veces planean distancias considerables, ¿cómo las pudo ver un mesoamericano?



Figura 17: Disco de piedra labrado con una superposición de una abeja y la deidad del viento. Actualmente en el American Museum of Natural History, en Nueva York. Según Pasztory, 1983: 238.

mergos, zambullidores, la anhinga y cormoranes. Entre todos comprenden varias decenas de especies.

Ello, sin contar algunas hipótesis (murciélagos, avispas, libélulas, luciérnagas, golondrinas y otras aves buceadoras). ¿Qué hay de común entre todos ellos?

Posiblemente podemos reducir a dos rasgos abstractos todas las razones, aunque hay uno o dos casos de los animales encontrados que no quedan plenamente contenidos. Los dos rasgos son: el remolino y el paso del inframundo a la atmósfera.

La serpiente en general, como la cola del mono y la del tlacuache, se vincula con el remolino y los caminos helicoidales de López Austin; lo mismo ocurre con la araña y los caracoles. Posiblemente el vuelo acrobático también se conecte con el remolino. El paso del inframundo a la atmósfera de hormigas y aves es la otra estructura.

Pero posiblemente no basta una sola razón; no basta contar con una de las dos propiedades, como si fuese necesario algo más que evidenciara, que confirmara el sentido del simbolismo.

No basta ser serpiente; las serpientes pueden frecuentemente venir del inframundo, pero reptan, la ehecacóatl en cambio parece volar. Muchas arañas tejen telarañas más o menos en espiral, pero, además de su precisión, la ehecacóatl viste la piel del ocelotl, que la deidad usa en el gorro y en el peto y expone su red de frente al viento. No basta

volar desde el inframundo ni tener la cola en espiral, tal vez es necesario que el mito confirme su significado, como ocurre con las hormigas, con el *atotolin*, el *acitli*, el *acóyotl*, el mono y el tlacuache. No basta tener el remolino en la concha, pero si además se produce el sonido, que comunica a la atmósfera, el simbolismo se refuerza.

Para llevar el nombre del viento o ser una de sus advocaciones, para ser un animal que se desdobla del viento, que le es consustancial, probablemente se requiera una serie extraordinaria de coincidencias. No hay una receta simple, pero hemos descubierto una lógica que nos permite situar a un animal con respecto al viento:

No todas las aves se vinculan con el viento.
Pero las aves frías le son más cercanas.
No todas las aves frías son aves del viento.
Pero las aves acuáticas le son más afines.
Las aves que bucean le son todavía más afines.

Y si además no caminan, o tienen penachos, o su pico es aguzado, o tienen lóbulos o membranas en las patas, comen peces, tienen formaciones como dientes... se acercan más. Si reúnen todas esas características, son aves del viento.

No todos los seres marinos se desdoblan del viento.
Todos le son afines, en tanto fríos.
Si son seres con su concha torcida, le son más cercanos.
Si además tienen la espiral bien marcada, más aún.
Si además pueden producir sonidos rituales, son animales del viento.

No todo arácnido es un animal del viento.
Se acerca, en tanto ser del inframundo.
Si teje telaraña en espiral, se acerca más.
Si el diseño de la espiral es perfecto, más aún.
Si la expone al viento, se acerca todavía más.
Si lleva insignias de Ehécatl, es una araña del viento.

Etcétera.

Los dos criterios generales, *1)* el paso del inframundo a la atmósfera, y *2)* la presencia del remolino, son guías, hilos conductores en torno a los cuales hay que entretejer otros criterios descubiertos a partir de los casos concretos: el sonido, las "insignias", los hábitos, etc. Hay otros elementos que pueden ser la corroboración; por ejemplo, si el animal anuncia las lluvias o se vincula con ellas de alguna manera (como el caso de algunas aves acuáticas, las hormigas, tal vez las golondrinas).

Probablemente se puede estudiar más exhaustivamente el problema y afinar mucho los criterios, tal vez hasta jerarquizarlos u obtener líneas más abstractas.

Estas herramientas nos permiten analizar la posible afinidad o lejanía de cualquier animal con la deidad del viento. Nos permiten así estudiar un aspecto de la fauna. Pero la fauna, en tanto inmersa en el cosmos mexica, tiene muchos otros aspectos; hay muchas otras deidades que expresan parte de su naturaleza en la fauna; hay animales vinculados al sol, a Venus, a las estrellas, al rayo, a la lluvia, a la sequía, a Xipe, a Xochiquetzal, a Huitzilopochtli, etcétera.

Cada uno de estos aspectos o presencias del cosmos puede generar un campo de fuerzas similar.

Si desarrollásemos un estudio semejante con cada deidad y advocación de deidad, la fauna resultaría entrecruzada por una taxonomía, diferente a la nuestra en muchos aspectos.

Es diferente a la nuestra en primer lugar porque tiende a presentar casi un continuo; no tanto "cajones" aislados unos de otros, compartimentos estancos, sino campos de fuerza; cada ser puede sentir al mismo tiempo (pero con distinta intensidad) los diversos campos de fuerza, y algunos de ellos sienten tan fuertemente el de un aspecto, una deidad particular, que se identifican con ella.

Podemos plantear una metáfora para aclarar nuestra idea: como los planetas sienten al mismo tiempo la gravedad de todos los cuerpos del universo, los animales tienen un poco de todas las deidades, de todos los aspectos del cosmos; pero tal como la Tierra siente mucho más fuertemente la gravedad del Sol, la Luna y el paso cercano de algún planeta, y casi no siente la atracción de las estrellas lejanas (ni mucho menos de los satélites de los planetas de las estrellas de las galaxias más lejanas), la Tierra es casi exclusivamente una criatura del Sol y un poco de la Luna. Hay cierta reciprocidad. Las deidades son también un poco criaturas de sus criaturas, desdoblamiento de sus desdoblamientos. La Luna es más de la Tierra que al revés, el campo gravitacional de la Tierra es más fuerte, pero la Tierra siente también (si bien con menos intensidad) el de la Luna. Pero, dejemos atrás la metáfora.

La taxonomía que podríamos obtener desde los grandes complejos divinos, desde las deidades más importantes, sería distinta que la nuestra también porque estaría basada más en las interrelaciones de los animales con el cosmos; resultaría más parecida a nuestra ecología que a nuestra moderna taxonomía, propiamente dicha. ¿Es ésta la "verdadera" taxonomía prehispánica?

Sin duda su forma de entender el cosmos quedaría mejor reflejada en ella que en otras taxonomías que se han propuesto, aunque tal vez la pregunta no deba ser planteada así. En primer lugar debe haber más de una taxonomía a la que podamos llamar con propiedad prehispánica.

Por ejemplo, todo lo anterior no quiere decir que una taxonomía hasta cierto punto

semejante a la nuestra (es decir, la de la biología moderna) no tenga sentido para la cosmovisión mesoamericana; es claro que las aves se ven como un grupo diferente que los arácnidos y éstos que los primates. Probablemente para ellos era significativo también que un pino fuera pino y no gramínea. Pero en nuestro caso, el criterio filético es llevado al extremo; clasificamos en el mismo cajón, o en uno muy cercano, a seres cuyas funciones en el ecosistema (y por tanto en el "cosmos") pueden ser muy contrastantes, en cierto sentido "opuestas."

Una taxonomía basada en las fuerzas cósmicas —por ejemplo, en las deidades— refleja mejor (dentro del marco de la cultura) su lugar, no en un árbol filogenético, pero sí en el cosmos, en el tiempo, en la totalidad.

Esta taxonomía ha puesto en el mismo cajón una araña con unos patos, con víboras, monos, caracoles, pelícanos, unos marsupiales, hormigas, etc., por no hablar de los animales míticos (la *quetzalcóatl*), y en el mismo cajón también hay un elemento completamente disímbolo: el viento (peor: muchas clases de viento, pero tal vez no todas). Pero en la visión mexica del cosmos, esto hace mucho sentido; se trata además de un cajón abierto, una especie de escalera, que se extiende más allá de estos animales, que afecta, sin incluirlos del todo, a muchos otros con características que se acercan a las de ellos.

Me parece que —en términos de la cosmovisión— esta forma de clasificar, que se alimenta tanto de la filología como de la etología, la ecología, la iconografía, la etnohistoria, la mitología, la arqueología, etc., que requiere del conocimiento de la fauna, su interrelación con el ecosistema, el conocimiento de las deidades, su naturaleza, su indumentaria, sus relaciones con otras deidades (su "ecología" tanto en el panteón como en el ecosistema real), los rituales que les involucraban, etc., ofrece posibilidades más sólidas que las clasificaciones meramente lingüísticas.

La lengua establece una clasificación y es una clasificación muy importante, pero la cultura no se agota en esta clasificación; se reelabora, se modifica y aun puede reestructurarse artificialmente según la conveniencia del Estado, el sacerdocio o la dominación de un pueblo sobre otro.

El mono no lleva un morfema, no lleva marca alguna que haga referencia al viento; sin embargo, en la historia cósmica y en la representación iconográfica del viento, desempeña un papel esencial. Los monos son los hombres del viento; su cola puede arremolinarse y conjurar el vórtice de *Ehécatl*; su rostro puede adoptar la máscara bucal del viento y soplar, está hecha a su medida, es de su misma naturaleza; puede adoptar un pico de pato, portar el *ehecacózcatl*, la *epcololli,* las insignias de *Ehécatl*; puede sobrevivir al *huracán,* puede ejercer influencia calendárica afín a la del viento... en fin, es una criatura que en el cosmos debe relacionarse con *Ehécatl-Quetzalcóatl,* pero para saberlo debe conocerse el mito, las fuentes, las imágenes, los hallazgos arqueológicos... no basta su nombre.

Como vemos, si no solamente registramos datos aislados, sino que abstraemos de ellos los denominadores comunes y aventuramos modelos para explicar causas invisibles que los motivan, podemos extender los resultados del estudio, si bien todavía deben comprobarse en un proceso lento y minucioso.

Parte de este proceso es la formulación de hipótesis, la propuesta de nuevas ideas, de predicciones que han de encontrarse o que —al no encontrarse— pedirán que se revise la teoría.

A partir del estudio de la fauna vinculada de alguna manera al viento, han surgido varias propuestas de otros animales que ignoro si realmente estarán o no ligados al numen, pero que sería "lógico" que lo estuvieran (el pelícano pardo, la golondrina, avispas, luciérnagas, murciélagos, libélulas, efímeras, cormoranes marinos y otras aves buceadoras).[65] Otra idea, ésta mucho más "fuerte", es la calidad de los grandes cuerpos de agua como prolongaciones físicas del inframundo. El tiempo y el proceso social de la investigación irá confirmando o negando estas hipótesis.

El lector notará que en realidad podemos imaginar una taxonomía semejante que abarque no sólo a los animales, sino también a la flora, y más aún, a todos los seres del cosmos: formaciones geológicas, fenómenos naturales, astros, deidades y objetos; pueblos, ciudades-estado, individuos. No sólo objetos, sino entidades menos físicas como enfermedades, oficios y sentimientos podrían ser sujetos de clasificación.

En un mismo taxón general tendríamos a los animales del viento, a las plantas del viento, los astros del viento (Venus, por ejemplo), a los pueblos del viento, a los hombres del viento, los sitios geográficos, los utensilios, las piedras, etc., del viento. La fauna del viento sería solamente una de las dimensiones de esta gran taxonomía cósmica.

Habrá deidades que se manifiesten en todas las dimensiones del cosmos; otras solamente lo harán en algunas de ellas. La fauna sin duda es uno de los planos más ricos y complejos de la admirable construcción intelectual, que es la cosmovisión.

Bibliografía

Albores, Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma,* El Colegio Mexiquense, A.C. y Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología, Toluca, 1995.

Álvarez del Toro, Miguel, "Las aves", en Hernández, Francisco, *Obras Completas, VII Comentarios a la obra de Francisco Hernández*, UNAM, México, 1984.

[65] Aunque aquí la verdadera propuesta es el tipo de lógica usada.

Los mamíferos de Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura (Serie científica), Tuxtla Gutiérrez, 1991.

Aveni, Anthony F. (ed.), *World Archaeoastronomy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Aves de los lagos y pantanos, videocasete reeditado por Salvat junto con su *Enciclopedia Salvat de la Fauna* (núm. 3), Salvat, 1993.

Basich, Zita, *Moluscos y crustáceos en los códices mexicanos*, ed. Zita Basich, ejemplar 39/200, México, 1977.

Barrera, Alfredo y Anita Hoffmann, "Elementos para la interpretación de los artrópodos citados en el tratado cuarto", en Hernández, Francisco, *Obras Completas* VII: 248-251, UNAM, 1985.

Broda, Johanna "Templo Mayor as Ritual Space", en Broda, Johanna, Carrasco, David y Eduardo Matos: *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World,* University of California Press, Berkeley, 1987.

"Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Astronomía, UNAM, México, 1991.

Brodkorp, Pierce y Alan R. Phillips, "Restos de Aves", en Lorenzo y Mirambel (coords.), *Tlapacoya: 35 000 añoss de historia del Lago de Chalco,* INAH (Colección científica, núm. 155), México,1986, pp. 205-206.

Carrasco Franco, Germán, *Arte Pre-colombiano de México,* clasificación arqueológica de Lourdes Suárez de Márquez, Lito-Offset Fersa, México, 1971.

Closs, Michael P., "Cognitive Aspects of Ancient Maya Eclipse Theory", en Aveni (ed.), *World Archacoastronomy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 389-415.

Closs, Michael, Aveni, Anthony y Bruce Crowley, "The Plannet Venus and Temple 22 at Copan", en *Indiana* 9, Berlín, 1984, pp. 221-247.

Códice Borbónico, Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar) por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario de E. T. Hamy, Siglo XXI (América Nuestra), México, 1980.

Códice Florentino, ed. facsimilar del Archivo General de la Nación, México, 1991.

Códice Borgia, Comentado por E. Seler, trad. de Mariana Frenk, introd. A. Castañón, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Códice Magliabecchiano, publicado por Zelia Nuttal: *The Book of the Life of the Ancient Mexicans,* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1983.

Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme,* ts. I y II, Porrúa, México, 1967.

El mundo de los animales (E.M.A.), enciclopedia zoológica en nueve volúmenes (la ed. en italiano 1968), Anesa, Noguer, Rizzoli, Larousse, Barcelona, 1970.

Espinosa Pineda, Gabriel, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología, núm. 7), UNAM, México, 1996a.

"El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica", en *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, nueva época, vol. 2, núm. 6, enero/abril, México, 1996b.

El dios Vorágine. La importancia del remolino en la deidad mexica del viento, tesis para obtener el título de Maestro en Etnohistoria, directora Johanna Broda, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.

Farb, Peter, *et al.*, *Los insectos*, Time-Life International de México (Colección de la naturaleza de Life), México, 1968.

Goloubinoff, Marina y Aline Hémond, "Percepción del ciclo del agua entre los nahuas de Guerrero", Ponencia ante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Etnológicas y Antropológicas (CICAE 24 jul.-4 ago.), simposio Fenómenos meteorológicos: percepción, previsión, manipulación, sesión 243, videocasete, ciudad de México, 1993.

Great Book of Birds (G.B.B), trad. John Gilbert de la versión italiana original *Grande Enciclopedia Illustrata Degli Animali*, Uccelli, vols. I, II, III, Arch Cape Press, New York, 1990.

Hernández, Francisco, "Historia Natural de la Nueva España", en *Obras Completas*, ts. I y II, UNAM, México, 1959.

Katz, Esther, "Ritos, representaciones y metereología en la 'Tierra de la Lluvia' (Mixteca, México)", ponencia ante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Etnológicas y Antropológicas (CICAE 24 jul.-4 ago.), simposio Fenómenos meteorológicos: percepción, previsión, manipulación, sesión 340, videocasete, ciudad de México, 1993.

"Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas", en Iwaniszewski, Stanislaw *et al.*, *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*, Memorias del Simposio Internacional celebrado del 27 de abril al 2 de mayo de 1992 en Frombork Polonia, organizado por el Departamento de Antropología Histórica, Instituto de Arqueología, Universidad de Varsovia, 1994.

"Les fourmis, le maïs et la pluie", *en Journal d'Agriculture Traditionelle et de Botanique Apliquée*, nouvelle série, vol. XXXVII, (1) pp. 119-132.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana (Alianza Estudios Antropología), México, 1990.

El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, núm. 66), México, 1994.

Margulis, Lynn y Karlene V. Schwartz, *Cinco reinos. Guía ilustrada de los phyla de la vida en la Tierra*. Facultad de Ciencias-UNAM, México, 1981.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, ed. facsimilar, Porrúa, México, 1977.

Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de la huaxteca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 26), México, 1979.

Pasztory, Esther, *Aztec Art*, Harry Abrams, Inc. Publishers, New York, 1983.

Peterson, Roger Tory y Edward L. Chaíif, *Aves de México. Guía de campo*, Diana, México, 1989 (1a. ed. en inglés 1973).

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España* (6a. edición de la preparada por Ángel María Garibay), Porrúa, México, 1985.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, ts. I y II, trad. Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 6a. ed. en español, Siglo XXI (Colección América Nuestra, núm. 1), México, 1988.

Smith, Hobart M., "Los anfibios y reptiles", en Hernández, Francisco *Obras Completas*, VII, UNAM, México, 1985, pp. 241-247.

Sprajc, Iván, "Venus, lluvia y maíz", en *Memorias del II Coloquio de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas, IIF-UNAM, México D.F, 1989, pp. 221-248.

Suárez Díez, Lourdes, *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso*, Banpaís S.A., México, 1991.

Thouvenot, Marc, "Coquillages glyphés: Étude de quelques vignetes du Codex Florentino de Fray Bernardino de Sahagun (Mexique Ancien)", en *L'Etnographie*, t. LXXVI, núm. 83 (3), París, 1980, pp. 292-328.

Uriarte Castañeda, María Teresa, *Las pinturas de Tepantitla en Teotihuacan: una nueva lectura*, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1991.

REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE LA SELVA MAYA Y DE SUS HUÉSPEDES

Marie-Odile Marion†
ENAH

Esa selva que los Verdaderos Hombres enseñan a sus hijos a lo largo de los meses de caza y pesca, esa selva que surcan y explotan cuando el maíz se entroja, es un espacio que para los lacandones se encuentra habitado por una gran diversidad de seres míticos bajo formas humanas o animales. Los personajes de la selva aseguran la continuidad de un equilibrio que los lacandones saben cada vez más precario, cada vez más amenazado. Es sin duda por ese temor de ver pronto desaparecer la selva que les es querida, que cuentan incansablemente las hazañas de esos seres de la naturaleza, tanto a lo largo de las noches en vela como durante los largos periplos que los llevan del lago al río y de las planicies a los valles.

Cualquiera que tenga el privilegio de acompañarlos, no puede evitar observar la paciencia con la cual describen la selva a sus hijos, que bajo algunos aspectos es tan inhóspita, habitada por grupos de animales, por personajes temibles o protectores que contribuyen, a su manera, a hacer de ese espacio un mundo socializado por los lacandones para asegurar su propia sobrevivencia. Todos esos seres de la naturaleza tuvieron, en un momento dado, mitos en donde se reviven las relaciones de intercambio, de complementariedad e incluso de alianza que mantienen con la sociedad de las Verdaderos Hombres

Reunidos alrededor del fuego, después de un día de caminata, los niños escuchan las leyendas que cuentan sus mayores durante la etapa nocturna.

Los huéspedes del río

Los lacandones aprenden que en el fondo del Usumacinta (Xolda-1), vive *Xok,* el caimán gigante, que contribuye, copulando con una tortuga enorme, a la multiplicación de los peces, batráceos y crustáceos-1.

Xok vino un día a prestar ayuda a un hombre que necesitaba con gran urgencia peces. Su granero se encontraba vacío y su esposa tenía hambre. Xok propuso al pescador que le proveería de todo el pescado que deseara consumir pero que a cambio debería recibir a la primera hija que pariera su esposa. Hostigado por el hambre, el pescador dejó su piragua en la orilla del río y en la mañana apareció llena de peces de todos los tamaños. Cada vez que lo necesitaba, solicitaba pescado a Xok, quien no se demoraba en satisfacerlo.

Más tarde, su esposa dio a luz a una pequeña niña. La carne ya no faltaba en el hogar porque Xok cuidaba, desde el río, el desarrollo de aquella que había escogido como esposa, al mismo tiempo que subvenía a la alimentación de su familia política. Un día, la pequeña fue sola a la orilla del río a buscar agua, entonces un gran cocodrilo apareció en la superficie y la raptó con delicadeza haciéndola desaparecer en las aguas de *Xokla.*[1]

La deuda había sido pagada, Xok había tomado su pertenencia.[2]

Los huéspedes de los árboles

El bosque es también el refugio de los monos. Lejanos ancestros de los hombres, residuos de una generación arruinada o desposeída, los monos cuentan su destino trágico mientras aúllan cerca de los puntos de agua de la selva tropical . Es así como los lacandones interpretan el grito sordo de los grandes simios aulladores,[3]cuando reunidos alrededor del fuego rememoran los orígenes de su historia. En la noche que los recubre a todos, el canto patético de los monos responde a los murmullos de los hombres que recuerdan el día ya lejano en el que *Kisin*, por haber querido igualarse al creador, provocó su caída.

Para los quichés, los monos son los descendientes de *Hun-Batz* y de *Hun-Chouen.*[4]

[1] Se hace referencia a un personaje mítico llamado "Xooc", en el *Chilam Balam* (1948:103). Es sin embargo descrito como un "tiburón" que vive a las orillas del mar, de donde amenaza a los seres humanos con su mandíbula abierta para devorarlos. Se le asocia a una época de hambre y se precisa que entonces "se incendiarán el cielo y la tierra; [que] el terror será el alimento de los hombres [y que] será necesario implorar a los cielos".

[2] Síntesis de un mito contado por K'inbor, Lacanjá, 1986. Una versión muy larga de este mito fue publicada por Dicier Boremanse; *Contes et mythologie des Indiens Lacandons*, Lharmattan, París, 1986: 232-241.

[3] *Alloutata palliata,* maya: batz.

[4] Batz y Chouen significan "mono", Hun-Batz es además el onceavo día del calendario quiché, mientras que Choouen es el undécimo día del calendario maya. *Pópol Vuh*, trad. Adrián Recinos, FCE, México, 1953; p. 114.

En el mito quiché, los dos hijos mayores de *Hun Hunahpú* son descritos como artistas y músicos. Al termino de la disputa que los opuso a sus hermanos menores, fueron transformados en monos.

Los chol también asimilan a los monos a los sobrevivientes de otra era que menospreció a los dioses y no cumplió con sus obligaciones rituales frente a los creadores.

En todos los mitos de origen, los monos son seres fallidos o disminuidos, cuyas facultades decayeron por las faltas que cometieron en otras épocas. A pesar de eso, se encuentran asociados a las artes antiguas (pues fueron entre los quichés los antiguos patrones de la música) y los lacandones los consideran una especie superior a la de los otros animales de la creación. Es tal vez por esa razón que el "onen" del mono se asocia con la inteligencia, la sabiduría y la sensibilidad.[5]

Existen además, en la cultura olmeca, algunas representaciones de monos, particularmente en el Parque-Museo de La Venta (Tabasco), en donde se encuentra una escultura monolítica. La posición del personaje representado es (probablemente) vertical, sus brazos los tiene levantados, puestos arriba de la cabeza, que se encuentra volteada hacia el cielo (Ochoa, 1986). Debido a esta posición, los arqueólogos identifican a la pieza como un sacerdote observando el firmamento.

Los monos y los hombres tuvieron relaciones de alianza pasajeras que son evocadas en los mitos. Uno de ellos narra la aventura vivida por un cazador que tuvo que casarse con una mona y procrear con ella una gran cantidad de monitos, por haber cazado de manera excesiva primates en una expedición en las profundidades de la selva (Boremanse, 1986: 227-228; Marion, 1991: 148). Al igual que *Nuxi* (el trampeador de tuzas), no logró volver cerca de los suyos hasta haber restablecido el equilibrio demográfico de la especie, gravemente comprometido después de su abuso.

Desposeídos y desclasados, los monos representan, en el bestiario de los dioses, personajes muy secundarios, que únicamente distraen a los lacandones, cuando no se sirven de ellos, más prosaicamente, para alimentarse.

Pero los monos son también tristemente célebres bajo su aspecto de maya Kimin.[6] Un mito del grupo septentrional recuerda la época, aún reciente, en la que los monos aulladores[7] fueron los vectores de la fiebre amarilla que redujo notablemente a la población lacandona. En esta historia, los maya Kimin son descritos como pequeños seres con cuerpo de mono, que parecían volar a pesar de no poseer alas. Si un hombre se acercaba a ellos, o los mataba para consumir su carne, fuertes fiebres y vómitos se apoderaban de él y en el transcurso de la siguiente noche moría (Bruce, 1976: 45) junto con todos sus parientes y personas cercanas que perecían en las mismas condiciones. Los maya Kimin han desaparecido venturosamente de la selva,

[5] Según el informe de Bruce, Chank'in de Nahá, él mismo miembro de este linaje.

[6] De *Kimin*: muerte.

[7] *Alouatta palliata y alloautta pigra.* Esp. Saraguato, maya: *batz.*

pero los lacandones no precisan si fue gracias a Hach Ak Yum o bien por la llegada de los medicamentos introducidos por los misioneros.

Los huéspedes de las cavernas

La selva es también y sobre todo, el refugio de los grandes jaguares, el espacio de enfrentamiento con uno de esos temibles felinos que aparecen de forma obsesiva en los mitos y leyendas, pero también en los sueños y los recuerdos de los Verdaderos Hombres.

El jaguar (balam) es, incontestablemente, la fiera que se halla más presente en los mitos y los cantos lacandones. Está investido de las funciones más variadas, y es también al que más se le teme, ya que como ningún otro animal, se encuentra asociado a la destrucción pasada y futura del universo de los hombres.

Además de los jaguares cósmicos, existen monstruos con cuerpo de jaguar, que fueron encerrados en las cavernas por el creador con el fin de proteger a los Verdaderos Hombres de las agresiones de las que eran constantes víctimas. Esas fieras están colocadas bajo el cuidado de Mensabäk y las almas de los muertos tienen la tarea de alimentarlas. Participarán también en el holocausto final.

Existen asimismo, los dioses-jaguar que se encuentran, a veces por azar, en los senderos de la selva. Pueden, bajo una apariencia humana, aparecerse a los Verdaderos Hombres en su propia casa sin que su finalidad sea precisamente matarlos. Uno de ellos dio incluso su nombre al cigarro de hojas de tabaco que fuman los lacandones en la noche sólo entre hombres. Tan fuerte era el olor áspero de ese tabaco, que el jaguar que bajo forma humana se encontraba ahí, emitió una ventosidad; a partir de entonces esos cigarros fueron llamados "pedos de jaguar", como un recuerdo de aquel lejano día en el que los hombres y las bestias conversaban pacíficamente mientras fumaban tabaco (Boremanse, 1986: 155-158).

Pero las relaciones entre hombres y jaguares dejaron a menudo huellas de una gran violencia, que culminaba ya sea con la muerte de los primeros, destrozados y devorados por las fieras, o con la victoria de los hombres sobre el animal. *K'ak* fue el primero en demostrar a los hombres que sólo con valentía les iba a ser posible vencer a esos enemigos sobrenaturales. Dicho personaje se encuentra entre los hombres que lograron triunfar sobre la fuerza de tan terribles adversarios. Uno de sus valientes ancestros luchó contra un monstruo celeste de cuerpo de jaguar (*Na'Tsulu*), al que consiguió matar con una flecha. Era un monstruo gigantesco cuyo tamaño era superior al de su atacante. Cuando al fin se desplomó, inerte, se escuchó a los jaguares del firmamento rugir de espanto (*op. cit.*: 147-149). *Haaw,*

que había sido durante mucho tiempo el guardián de la fiera, que la había criado, alimentado y la tenía como mascota, la despedazó entonces, la sepultó y luego colocó ofrendas mortuorias sobre su tumba. El jaguar se fue hacia el cielo, en donde pronto resucitó bajo la forma de un hombre vestido con la túnica moteada de los grandes felinos americanos. Si los jaguares luchan valientemente antes de sucumbir a los golpes de los humanos, vuelven a tomar el camino del firmamento, en donde se transforman en hombres, al lado del sol. Por el contrario, un hombre que ha vivido en la vergüenza y el pecado, bajará después de su muerte al mundo de las sombras y se convertirá en uno de los animales más despreciados de la creación (mula, burro o gallina).

Los jaguares siempre han sabido transformarse en seres humanos para engañar a los lacandones, robar a sus mujeres o devorar a sus niños. Estos siniestros personajes, cuyo origen no siempre es fácil revelar, ya que lo único que necesitan es voltear su pelaje para encontrarse vestidos con una túnica similar a la de los Verdaderos Hombres, son culpables de un gran número de fechorías. En la tradición oral abundan ese tipo de anécdotas y no hay familia que no tenga que contar una aventura vivida por algún pariente en conflicto con un *Na'Tsulu* o un *Ximbal Ku'*. A diferencia de los *Na'Tsulu*, que habitan en los espacios celestes (o subterráneos) y que sólo aparecen en la selva de los hombres si logran escaparse del control de sus amos, los *Ximbal Ku'*, o dioses caminantes (*ibid.*: 152-155), son por desgracia más frecuentes y por lo tanto más temibles porque, aprovechando su disfraz humano y la ingenuidad de los lacandones, agreden sin piedad alguna a los hombres de la selva. Se piensa que muchas desapariciones inexplicables registradas en las primeras décadas de este siglo, se produjeron como resultado de la aparición inoportuna de una de esas fieras a niños o a grupos de mujeres indefensas. Aunque muchas de estas fieras hayan sido recluidas en las cavernas, bajo el mando de los demiurgos, algunas han escapado de su confinamiento y continúan representando un peligro permanente para las mujeres y los niños a quienes se aconseja no aventurarse solos en el bosque sin la protección de los hombres.

El jaguar y la representación simbólica de la alianza

Algunos mitos lacandones presentan al jaguar como un protagonista de los esfuerzos hechos por los hombres para conseguir esposa. Al igual que los seres humanos, practica el rapto de mujeres e intenta vincularse con la sociedad humana mediante prácticas de alianza e incluso de filiación.

K'ebatum el jaguar[8]

Un día Ah K'ebatum, el jaguar, se introdujo en la casa de un hombre. Había tomado la apariencia de humano vistiéndose con una túnica. Vio a las hijas y les dijo de la siguiente manera:

—Tomen su canasta y vayan a la milpa ya es tiempo de recolectar los frijoles que sembré.

Su padre sólo estaba adormilado, así que lo ignoraron. K'abatum las había engañado. Salieron pues a la milpa a llenar sus canastas. Cuando todos habían llenado sus canastas con los frijoles, K'ebatum les dijo:

—Regresemos ya, síganme.

Juntos retomaron el camino a casa, pero en vez de llegar al hogar, se encontraron frente a un hoyo de piedra, era la casa de K'ebatum.

Ahora lo veían como un jaguar. En su casa no había ni ollas de barro, ni hoguera en donde preparar los alimentos. Dormía en la tierra. Entonces las mujeres sintieron una gran tristeza pues su madre no vivía en esta casa. K'ebatum las había robado y ya no podrían regresar.

Cada vez que K'ebatum salía, dejaba alrededor de la casa sus excrementos para así saber si las hijas habían intentado escapar, y al regresar les decía:

—Ustedes son mis esposas, si se escapan las mataré y luego las devoraré.

K'ebatum era buen cazador, llevaba mucha carne a su casa pero no sabía cómo cocinar sus alimentos porque no tenía fuego. Fue así que sus esposas le propusieron ir a buscarlo con su madre, para que pudieran prepararle sus alimentos. No querían comer la carne cruda.

—¿Qué es el fuego?— Preguntó K'ebatun.

Ellas respondieron:

—Irás a la cocina de nuestra madre y verás aquello que esté caliente, aquello que quema. Tócalo y tráelo, sabrás cuando lo hayas tocado qué es el fuego.

K'ebatum hizo entonces lo que le pidieron, se quemó muy fuerte pero llevó una brasa a su hogar. Entonces las mujeres le dijeron:

También queremos ollas, sin ollas no podremos cocinar nuestros alimentos, debes regresar con nuestra madre y traernos una marmita.

—¿Qué es una olla?— Preguntó el jaguar

Las mujeres le explicaron y K'ebatum se marchó. Llegó en la noche a la cocina de la madre de sus esposas y vio las ollas, introdujo la cabeza dentro de ellas, pues así fue como le dijeron qué tenía que hacer. Se quedó atorado agitándose para tratar de liberarse. Finalmente lo logró y regresó rápidamente con sus esposas.

[8] Ambos mitos fueron recopilados entre 1986 y 1990 en *Metzabok* con residentes de *nahá*.

Tan pronto como llegaron, los hermanos de las esposas y el padre tomaron sus arcos y le tiraron, traspasándole su cuerpo con las flechas, por lo que murió en el acto, no pudo escapar. Sus hijos también murieron, no eran más que jaguares, los tomaron de los pies y los golpearon muy fuerte contra una roca. Todos murieron, las mujeres estaban muy contentas de volver a encontrarse con su madre.

El jaguar (*versión 2*)

Un jaguar vestido con ropa de mujer se hacía pasar por la cuñada de una mujer; escondía su cola bajo su túnica.

—Hauan, ven conmigo, vamos a buscar conchitas y cangrejos en el río.

—Iremos, cuando las hojas del "Koch" caigan, Hauan.

Las hojas del "Koch" cayeron y las dos mujeres se fueron al río. En el camino, la mujer jaguar dijo:

—Pásame a tu hija, Hauan, yo la cargaré mientras tú recoges las conchitas.

Tomó a la niña y se la llevó. La pequeña lloraba. Entonces su madre preguntó:

—¿Qué tiene mi hija?

La mujer respondió:

—Nada Hauan, ahora duerme.

Y en efecto, la pequeña dejó de llorar, porque el jaguar se la había comido. Entonces dijo;

—Ya se durmió, ya se durmió, mi pequeña.

En realidad el jaguar se había tragado a la hija de su cuñada.

Cuando llegaron al río, la mujer descubrió lo que había sucedido.

Le dio mucho miedo pero el jaguar le dijo:

—¿Ya viste mi cola?

Y la otra le respondió:

—¿Qué me estás preguntando? No he visto ninguna cola.

El jaguar todavía tenía hambre pero más que nada tenía sueño.

Entonces le dijo a la mujer:

—Hauan, tráeme algunas piedras para que pueda dormir.

La mujer tomó algunas piedras del río y se las llevó. El jaguar se recostó y se durmió.

Entonces la mujer se fue corriendo para refugiarse en una cueva cercana, cerrando el acceso con unas ramas muy grandes, de tal forma que el jaguar no pudiera entrar.

Cuando se despertó, el jaguar no vio a su cuñada. Se quitó la túnica y se marchó a buscarla. Pronto la encontró, pero no pudo atraparla a causa de las ramas.

Entonces se sentó frente a la cueva, esperando a que saliera en busca de alimento. La mujer tomó un hilo de sisal con el cual amarraba el pecho de un tucán a su cabellera y por

una ranura a través de los troncos, amarró los testículos del jaguar. Jaló fuerte, muy fuerte y el jaguar empezó a gritar de dolor. Gritó y gritó, pero la mujer no soltaba el hilo. El esposo de la mujer escuchó sus gritos y acudió, con su arco y sus flechas, y pensó:

—El jaguar se comió a mi esposa y a mi hija, pobre de mí.

Se acercó y flechó al animal. Las flechas entraron por aquí y por allá en el torso del jaguar que no podía ni moverse, pues estaba amarrado de los testículos. Entre más trataba de moverse, más gritaba de dolor. Finalmente se murió.

El hombre se acercó a la casa del jaguar y logró recuperar a su esposa. Había apretado tanto la cuerda que sus dedos estaban ensangrentados hasta el hueso. Pero estaba salvada y tomó el camino de regreso a casa.

Existen otras versiones de este mito, uno de los más extendidos entre los lacandones, tanto del grupo meridional como del septentrional. Una de ellas, transcrita por Boremanse (1986: 219-222), es muy similar al mito de K'ebatum.

En esa versión se especifica que el jaguar trató de acercarse a la casa de su suegro para realizar el contrato matrimonial: ofreció dar las presas que obtuviera a sus afines humanos y prometió enseñarles las técnicas de la caza. Incluso respetó las reglas de residencia uxorolocal y se fue a vivir en los alrededores de la casa de sus suegros. Su esposa que lo amaba, intercedía a su favor con su padre. Pero los vecinos celosos finalmente lo abatieron masacrando a toda su progenie, con el desasosiego de su esposa humana que no pudo sobreponerse, pues tiempo después murió de una gran tristeza.

Otro mito similar a la segunda versión que acabamos de presentar, y que cuenta también el rapto de una mujer por un jaguar, establece que éste fue amamantado por dicha mujer. Lo protegía y lo alimentaba como si se tratara de uno de sus hijos. Un día que había ido a bañarse al río, el jaguar la siguió y se apoderó de ella. Pero en medio de su confusión, la ahogo y la devoró. El esposo de la joven lo descubrió y aprovechó el hecho de que estaba adormecido por el peso de su comida, para flecharlo y matarlo. Sin embargo, no logró recuperar a su esposa.

Todas estas versiones de un mismo mito son a la vez similares y complementarias. Subrayan los aspectos etnográficos característicos de las relaciones interpersonales existentes al seno de la sociedad lacandona.

El mito uno insiste, en efecto, en el rapto de las dos hermanas esposas y expresa la preferencia por la alianza poligínica sororal. Los tres primeros mitos muestran la aberración de un matrimonio entre una mujer y un jaguar que no puede respetar la norma de la uxorilocalidad. En estos tres casos, las mujeres son alejadas de su madre y del hogar de sus esposos y obligadas a vivir en situaciones irregulares caracterizadas por la virilocalidad.

La cuarta versión aporta un nuevo elemento de lo que concierne a los esfuerzos de asimilación hechos por los hombres para integrar un ser ajeno a su vida social. El jaguar, en efecto, es amamantado por su madre adoptiva, quien de esta manera manifestaba, a través del don del alimento (lo más humano que existe, pues se trata aquí de su propia leche), su deseo de considerarlo como un miembro del grupo. Pero una vez más, los esfuerzos realizados por los hombres por integrar la naturaleza a la cultura, se revelan insensatos; el jaguar transgrede todas las reglas de sociabilidad e intenta copular con la mujer que lo alimentó, comete un incesto y termina destruyendo todo vínculo que pudiera tener con la sociedad, ya que al convertirse en matricida, lleva a cabo la última fase de su acto de transgresión de las normas de vida colectiva.

Los hombres matan al jaguar. En todos los casos, su unión con una humana se juzga como antisocial. Sus hijos también son exterminados, porque de acuerdo a las reglas de filiación patrilineal, no ocupan un lugar en la sociedad, al carecer de un "onen" que los distinga en el seno de la colectividad. Reciben el mismo trato que los niños nacidos de relaciones adulterinas, a los cuales no los reclama ningún hombre del grupo. Asfixiados por su madre o aventados contra las piedras, son víctimas de un infanticidio neonatal que asegura la continuidad de las tradiciones y la legitimidad de los grupos de descendencia.

La versión dos nos proporciona un elemento nuevo. Después de haber invitado a su cuñada a acompañarla al bosque, en el periodo de recolección, como lo hacen todas las mujeres que comparten un mismo centro de residencia, el jaguar devora a la hija de su compañera (una niña pequeña), invirtiendo totalmente la realidad etnográfica, tal como aparece en los testimonios femeninos. Cuando eran raptadas por un hombre, las mujeres siempre se llevaban con ellas a los recién nacidos y esto lo hacían, sobre todo, si se trataba de una niña. Sus secuestradores obtenían de ese modo a una mujer más para su casa o ganaban otro miembro para su grupo. Hubiera sido insensato matar a un bebé que seguramente hubiera agradado a un hijo o sobrino soltero. Pero el jaguar devoró a la niña sin preocuparse de las estrategias de alianza, porque el jaguar, a la inversa de los hombres, no se preocupa por el intercambio de mujeres para asegurar su descendencia. Finalmente la mujer logra engañar al jaguar en el interior mismo de su casa, lo que demuestra la capacidad femenina para manipular a los hombres y deshacer los proyectos que le son contrarios. Amarra sus testículos y lo somete así, hasta darle muerte. Para esto utiliza el hilo del sisal, con el que amarra el pecho de tucán que los hombres ofrecen a la mujer con la que desean casarse. Cuando una mujer lleva consigo este ornamento en su cabello, manifiesta, explícitamente, su acuerdo a un compromiso que por este hecho se vuelve público. De tal forma, es con el símbolo de su compromiso matrimonial, que la mujer amarra los testículos de jaguar que la deseaba. Se subrayan, de ese modo, las característica mitológicas de jaguar entre los mayas (y en la mayor parte de las culturas de

Mesoamérica), de ser el progenitor por excelencia. El mito lacandón recuerda su presencia fecundadora en los mitos genésicos de la antigüedad mesomericana.

En la primera versión, el jaguar es objeto de los engaños femeninos. Con el fin de recuperar un poco de su "humanidad", las mujeres obligan al animal a traerles diversos objetos que les permitan sobrevivir durante su cautiverio. Pero al hacer esto obligan al jaguar a arriesgar su vida, se quema con las brasas de la hoguera, se le atora la cabeza en una olla, se golpea con los muros de la cocina, despierta a los miembros de la familia salvándose gracias a que escapa hacia la selva. Durante su cautiverio, las mujeres abusan de su esposo, tratando desesperadamente de huir, engañándolo y obligándolo a hacer acciones que saben que son peligrosas para él. Terminan por deshacerse de él y su muerte es la expresión suprema de su victoria sobre su rival. Si el jaguar es astuto, las mujeres lo son aún más, tienen éxito donde todos fallan. Los hombres simplemente terminan el trabajo que ellas han realizado.

En las primeras versiones del mito K'ebatum, se dice que el jaguar asegura la permanencia de las mujeres en el seno del hogar que fundó mediante un interrogatorio que hace a sus excrementos, con los cuales rodea el espacio en el que vive, oponiéndose de ese modo a las reglas de la decencia social. Dichas reglas exigen a los lacandones defecar fuera de los límites del espacio doméstico. Esta norma presenta tal importancia, que se inculca simbólicamente a los niños pequeños durante su iniciación a la vida social, que tiene lugar durante el ritual de Melchaar. Otros mitos de origen, que tratan de relaciones sexuales entre hombres y animales, anteriores a la era cultural de los lacandones contemporáneos (en su visión particular de su historia cíclica), narra el desprecio de los hombres hacia las costumbres antisociales de los animales; se dice que estos últimos gustaban de consumir sus excrementos, lo que invariablemente producía la ruptura de las relaciones o matrimonios insanos antes mencionados, El diálogo con los excrementos, que es propio de los animales, se opone a las costumbres idiomáticas de los Verdaderos Hombres, las que caracterizan a su cultura y se transmiten mediante su verdadera lengua (hach tan). De esta manera, se establece una inversión entre la cultura humana y las prácticas repugnantes de los seres de la naturaleza, y se traduce la vana comunicación que inútilmente trata de establecer el jaguar con los hombres, comunicación que se expresa a través del lenguaje cultural del parentesco.

Los huéspedes de la tierra

En el imaginario colectivo lacandón, los personajes asociados con el agua también están relacionados con las grutas y con las cuevas, así como con los animales que les acompañan: las ranas y los sapos (en el conjunto de las culturas contemporáneas), los

tatús (en Yucatán y entre los lacandones en donde se les identifica con los bancos de *Mensabäk*) y, sobre todo, las serpientes.

Una representación pictográfica de gran importancia es la de la serpiente, que aparece bajo diferentes aspectos en la mayoría de las culturas mesoamericanas. Se encuentra frecuentemente entre los mayas en diferentes periodos históricos. La arquitectura muestra múltiples pruebas del hechizo que suscitó en el seno de dichas sociedades, desde los periodos formativos (arte olmeca).

Paradójicamente, los lacandones casi no se refieren a ella. Tampoco lo hacen de manera particular en sus mitos. En cambio, algunas representaciones ofídicas ligadas a dos de sus divinidades, ofrecen información en cuanto al papel y a la importancia de los reptiles. Para entenderlas tendremos que realizar un ejercicio de comparación con otros mitos mexicanos.

En un mito que relata la pelea entre *Mensabäk* y *Hach Ak Yum*,[9] se dice que el dios de las lluvias llevaba los riñones ceñidos con un taparrabo en forma de serpiente (Bruce, 1974: 68). Este taparrabo lo utilizó para matar a los Verdaderos Hombres, quienes más tarde se convertirían en objeto de querella con su creador.

Cuando Nuxi (Marion, 1992) desciende al mundo subterráneo, también se viste con un taparrabo en forma de serpiente que le da Zukunkyum, el dios del inframundo.

> Cuando terminó de bañarse, Zukunkyum le dio una de sus ropas viejas. Era una faja. Tenía que ceñirse los riñones.
>
> —Mira, pásate esto alrededor de la cadera, le dijo Zukunkyum. El cazador de tuzas se amarró la ropa, pero tuvo la impresián de que se le movía [...] Se asomó y vio una cabeza de serpiente que salía de una de las extremidades. La faja se había convertido en una gran serpiente que mostraba su lengua hendida [...] Al viejo le dio mucho miedo. Se quedó tieso.
>
> —Me va a morder la serpiente; me va a morder [...] dijo.
>
> No temas, hijo, le dijo Zukunkyum, no te va hacer daño. Es mi ropa interior, te la presto.
>
> Zukunkyum le había prestado su faja. No era más que un taparrabo, pero una vez que se ceñía en la cadera, se transformaba en serpiente.
>
> Si alguien trata de tomarle la cabeza, la serpiente desaparece, y entonces sólo se atrapa la extremidad de la faja (Boremanse: 81-82).

Únicamente Zukunkyum y Mensabäk llevan los riñones ceñidos con un taparrabo que se transforma en reptil.[10] Ambos son personajes asociados con la muerte y con las tinieblas y, por consiguiente, con el mundo subterráneo, además son responsables de la fertilidad vegetal. Podemos ver que los lacandones han asignado a estas dos divinidades atributos que parecen corresponder (en la cultura mexica) a dos diosas,

[9] Una estela de Seibal representa un personaje ceñido con un taparrabos en forma de serpiente.
[10] Salvo raras excepciones.

quienes llevan las mismas responsabilidades y prerrogativas, salvo que en vez de un taparrabo, llevan una falda con adornos de serpiente.

Se trata de Coatlicue y de Chicomecóatl. La primera (falda de serpientes), es una de las diosas terrestres más importantes de la antigüedad mexicana (González Torres, 1991). Se representa vestida con un amplio vestido donde parecen ondular múltiples reptiles. Se encuentra adornada, además, con una cabeza de muerto. Coatlicue es la madre de Huitzilopochtli y en otros mitos es la progenitora de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, quien se convierte en el Sol en su lucha con Tezcatlipoca-Mixcóatl. Cuando Zukunkyum se dirige a Nuxi, durante su viaje al inframundo, utiliza el término "hijo", luego le enseña el secreto del Metlán, le da su propio taparrabos de serpiente y a su vez lo transforma en pájaro-verde, o colibrí (el término corresponde a quetzal en el *Chilam Balam*), con el fin de que pueda fecundar a la hija de Kisin y salir vencedor del mundo de los muertos. En otro trabajo (Marion, *op. cit.*), hemos subrayado el paralelismo asombroso existente entre el Nuxi lacandón, el Quetzalcóatl tolteca y el Huitzilopochtli mexica, todos imágenes solares.

Del análisis precedente, resaltamos que Zukunkuym podría ser el equivalente maya y masculino de la gran Coatlicue mexica. Al igual que dicha diosa, representa al Señor del mundo de las Tinieblas y de la Muerte que asegurará a su hijo, Nuxi-Colibrí-Quetzal, el regreso al mundo de la vida, portador del símbolo de la inmortalidad, así como Quetzalcóatl (algunas veces asimilado con Huitzilopochtli) emerge del mundo de los muertos para continuar su recorrido por el cielo y ser, de ese modo, símbolo de muerte y de renacimiento.

Chicomecóatl (Siete Serpientes) es también una diosa terrestre. Se le conoce con el nombre de Chicomolotzin (*Chicom*: siete, *oloti*: mazorca, *tzin*: venerada), y bajo estos aspectos es también una divinidad de la fertilidad vegetal. Se asemeja al dios Mensabäk, el amo de las lluvias en la mitología lacandona. Chicomecóatl es parte de los Tlaloques, amos de las montañas y de las grutas, entre quienes se cuentan también dioses del viento (Ehecatotontzin). Dichos dioses vivían en el Tlalocan, donde se reunían los difuntos elegidos de Tláloc, el dios de las lluvias (Graulich, 1987: 251). Chicomecóatl era venerada durante la fiesta del "barrido" u Ochpaniztli, cuya importancia resalta al subrayar la asociación insólita existente entre ese antiguo ritual y la función del barrido reservado a Kulel, personaje mítico lacandón, que también se encuentra asociado al proceso de fertilización de las milpas, al igual que al barrido ritual de las mujeres a punto de dar a luz (Marion, 1995).

En la mitología e iconografía maya, encontramos numerosas alusiones a las relaciones existentes entre los espíritus de las lluvias (los *Chacs* yucatecos o los *Chicchans Chorti*) y los reptiles. Una bella alusión a esta asociación, y por lo tanto a los Chacs que son proveedores del agua en la mitología yucateca, se encuentra en el *Chilam Balam*: "... Cuando sean devorados los hijos de mujer, los hijos de hombre, será la

época de los grandes montones de cráneos... Entonces se secarán las fuentes de las aguas y *Thuul Caan Chac*, el cha-que-gotea-serpientes, se levantará e irá hasta donde terminen las aguas profundas y los pantanos".

En los códices *Dresde* y *Madrid*, los recipientes utilizados por los Chacs para verter el agua de las lluvias son reptiles gigantescos (Thompson, 1975: 314), cuyas características pictográficas se encuentran por lo demás en las máscaras de piedra que aparecen de forma obsesiva en las fachadas monumentales de los prestigiosos edificios *puuc* de la península yucateca. La mitología de los indios *chorti* de Guatemala (al igual que la de los de Honduras y de El Salvador), ve en los dioses de las lluvias unos personajes mitad serpiente y mitad humanos, que nombran *Chicchan.*[11] Esos gigantescos reptiles viven en grutas sumergidas, situadas en los cuatro puntos cardinales. Se desplazan por los ríos y los lagos y si realizan algún movimiento brusco pueden provocar un sismo (Thompson, *op. cit.*: 320).

Asociadas con los monstruos telúricos y con los espíritus celestes de las lluvias, las serpientes son además atributos de las divinidades de las tinieblas y del mundo de los muertos. Un mito proveniente del grupo de lacandones septentrionales introduce un nuevo elemento, la sequía, la cual nos permitirá delimitar el papel específico que se atribuye a la serpiente en el sistema simbólico de los Verdaderos Hombres.

Un monstruo legendario, con cuerpo de saurio conocido como el Subin, vivía antaño en los lagos y en los ríos de la selva. Fue destruido por los dioses porque devoraba a los hombres que intentaban sacar agua, particularmente en tiempo de sequía, cuando hombres y bestias tenían que acercarse, para sobrevivir, a la última reserva acuífera que era la del monstruo. Existen, provenientes de los dos grupos, numerosas versiones de la historia del Subin y de las causas de su desaparición (Bruce, *op. cit.*: 46-47; Boremanse, *op. cit.*: 178-179; Marion, 1992: 675-676). El estudio comparado de estos testimonios permite asociar al Subin con una gran sequía y su desaparición a la intervención de *Ak K'in Chob* y a la llegada de las lluvias.

Mientras que los lacandones del norte identifican la reserva acuática del Subin con el lago Naha, los del norte estiman que: "Su enorme cuerpo se encontraba en el océano, y sus múltiples brazos estaban en todas partes de las aguas. Con sus patas atrapaba a los humanos que se acercaban a los ríos...".

Al término de una larga y penosa sequía, Hach Ak Yum se apiadó de la suerte de los Verdaderos Hombres y les mandó a su yerno Ah K'in Chob:

Hace mucho, Ah K'in Chob mató al Subin...

El mango de su hacha y sus calzoncillos parecían una serpiente; apretó fuertemente la

[11] *Chan* significa serpiente en chol y es una variante libre de la palabra *Kan*, que significa serpiente en maya.

extremidad de su taparrabo y golpeó al Subin. Si no hubiera golpeado al Subin, no hubiera llovido para que el sol hiciera crecer las plantas.

Los ancestros venían a sacar agua para preparar el atole sagrado y rezarle a sus dioses. Vieron a Ah K'in Chob golpear muy fuerte, como el trueno que avientan los hahanak'úh. Ah K'in Chob mató de esta manera al Subin (Bruce, *op. cit.*: 46-47).

Es importante señalar que en este texto, *Ah K' in Chob* también lleva un taparrabo que se transforma en serpiente. En esta tarea se le da la responsabilidad de restaurar el equilibrio climático y de restituir la fertilidad de la tierra, deber que pertenece a los espíritus de las lluvias, los *Hahanak' uh.*[12] Por ese motivo se viste con uno de los atributos de *Mensabäk*, el taparrabo con cabeza de serpiente que se transformará en un arma temible para vencer a los monstruos con cuerpo de saurio. Conviene mencionar que el otro instrumento utilizado por Ah K'in Chob para vencer al Subin, es el hacha de piedra que también pertenece a los dioses de las lluvias. De esta hacha se desprenden fragmentos de jade y de obsidiana verde cuando los enviados de Mensabäk golpean los árboles de la selva y cae el trueno en un rayo de fuego. Nos encontramos aquí en presencia de un combate cósmico violento que opone a un monstruo ctónico-acuático contra un emisario de los dioses celestes, con el propósito de restablecer el ciclo climático y asegurar la sobrevivencia de los hombres. La serpiente, arma mortal utilizada para interrumpir la sequía y asegurar la llegada de las lluvias y la de la vida, se concibe entonces como un auxiliar de las divinidades de las lluvias y como insignia del poder de muerte que les es concedido, en tanto que señores del dominio de las almas.

Tozzer también subraya la asociación que existe entre la muerte y la serpiente, aunque no precisa sus orígenes. Menciona que el día del fin del mundo, Hach Ak Yum llevará un cinturón identificado como *Hapikera*, un "espíritu malo en forma de serpiente que atrae a los hombres con su aliento para matarlos" (Tozzer, 1982:115).[13]

Seres fantásticos del imaginario social

Existen lugares de la selva a los que los lacandones evitan acercarse, ya que sirven de guarida a múltiples y temibles personajes. Los niños son advertidos sobre esos lugares por quienes los acompañan, al mismo tiempo que les explican los peligros que corren si desobedecen la prohibición. Dos leyendas hacen referencia a dichos sitios y al personaje que supuestamente debió ser recluido en cada uno de ellos. Uno abriga-

[12] De *Ha'*: agua, *Na'*: casa, *K'uh*: dios. Por consiguiente, "dioses de la casa de las lluvias".

[13] Este término de *hapikera* no aparece en ningún otro testimonio y los indios interrogados ignoran lo que significa.

ba al "Señor de la Roca" (*u winkil 'aaktun*), un individuo funesto que atraía al corazón de su roca a los paseantes que se recargaban en ella. Un valiente lacandón parece haberlo matado, pero el lugar en donde vivió sigue siendo temido.

Una caverna cerca de *Nahá*[14] es la guarida de *Yum K'aax*.[15] Este personaje es uno de los más mencionados en la literatura oral de los mayas de las Tierras Bajas. En Yucatán se le venera como el guardián de la selva y de las milpas, protege el maíz y los silos de los depredadores y ladronzuelos.

En cuanto a los lacandones, afirman que *Yum K'aax* conocía todas las técnicas de la cacería y de la pesca, y los hechizos que permiten vencer a las bestias feroces, evitar los peligros y sobrevivir durante largos periodos solo en la selva. Una leyenda del grupo septentrional (Boremanse, *op. cit.*: 169-174) se refiere a la aventura de dos adolescentes que fueron capturados por el Señor de la Selva cuando cazaban lejos de su hogar. Durante varios años, aprendieron de *Yum K'aax* una gran cantidad de procesos técnicos, pero su protector les enseñó, sobre todo, los cantos y los hechizos que les permitirían enfrentar sin miedo todos los peligros de la selva. *Yum K'aax*, que los amaba, se ocupaba de ellos con atención y paciencia. Más tarde llegó el día en el que desearon tomar una mujer. Decidieron entonces huir del refugio silvestre de su amo, aprovechando para abandonar su guarida, como lo había hecho *Nuxi* en el Metlan, que *Yum K'aax* se encontraba bajo los efectos del *baiché*.

Loco de tristeza y lleno de nostalgia, Yum K'aax trató en vano de hallarlos. Para ello se puso a recorrer los senderos de la selva, produciendo un susto considerable a todos los Verdaderos Hombres que encontraba a su paso, pues creía que de ese modo iba a encontrar a los adolescentes que lo habían traicionado.

Cuando *Hach Ak Yum* descubrió lo que pasaba en la tierra y el terror de los Verdaderos Hombres, tomó la decisión de encerrar a *Yum K'aax* en el fondo de una caverna en la que aún reside actualmente. Cuando los Verdaderos Hombres se aventuran en las proximidades de su lugar de reclusión, escuchan sus gritos de rabia y por lo tanto evitan acercarse. Los lacandones, sin embargo, han guardado de esta memorable aventura, de la que dos de sus ancestros fueron los protagonistas, el conocimiento de los hechizos que cantan "en su corazón", antes de comenzar cualquier viaje por la selva.[16]

Yum K'aax legó a los lacandones sus conocimientos sobre los animales y las técnicas de caza y de pesca, su habilidad en el tiro con el arco, su paciencia, su fuerza y su maña para vencer a los animales más peligrosos.

[14] Según Nunc; Kacanjá, 1986.

[15] De *yum*: señor y *kaax*: selva.

[16] Una versión de esta leyenda, transcrita en 1986 (informante Nunc; Lacanjá), precisa que la caverna de *Yum K'aax* se encuentra a una legua de *Nahá* y que los gritos que de ahí salen son a veces voces de hombre, y en otras ocasiones de animales.

> También les enseñó el encantamiento que permite que vuelvan las flechas. Gracias a esas palabras mágicas, cuando se lanza una flecha con fuerza y ésta llega al fin de su trayecto, se regresa a toda velocidad y se le atrapa en el vuelo, haya o no alcanzado su meta [...]
>
> Cuando aprendieron el embrujo para las flechas, el Señor del la Selva les enseñó también el encantamiento para neutralizar a las serpientes. Consiste en que después de haber formulado las palabras mágicas se debe de tomar un palo, escupir hacia su extremidad y extenderlo luego hacia la serpiente, la cual dócilmente se aproxima para morderlo. Entonces se le agarra por la cabeza, se le abren las mándibulas, se le arrancan sus colmillos venenosos y después se le suelta, ya que el reptil se hace ahora inofensivo (1986: 170).

Con el fin de adquirir los conocimientos de los seres de la naturaleza, los dos adolescentes tuvieron, durante largos años, que aceptar vivir fuera de la sociedad, separados del círculo de los hombres, sin esposa ni hogar. Cuando sus ropas se transformaron en harapos, y la necesidad de una mujer se volvió irresistible, tomaron el camino que los condujo de vuelta a la aldea. Llevaron así a sus compañeros los secretos del Señor de la Selva, los cuales adquieren toda su eficacia a través de los ritos.

En relación con lo anterior, Lévi Strauss subraya que:

> [...] el mito supone, entonces, una teoría del ritual, aunque deje a éste último en estado implícito. ¿Podemos formularla? Parece que la teoría afirma que el ritual tiene como origen y como condición, un regreso del hombre a la naturaleza. Para adquirir los ritos de la caza en beneficio de todos los suyos, es necesario que un héroe abjure de su condición humana, que aprenda a vivir *more animalum* (Lévi-Strauss, 1991: 113).

La vida lejos de las mujeres y de la sociedad es el medio que tienen los hombres para perfeccionar su educación y para adquirir los secretos que les darán poder en la caza. Durante las largas caminatas que realizan por la selva, los encantamientos y las técnicas rituales se vuelven los talismanes que heredan los hombres de padre a hijo. *Yum K'aax* lleva en su nombre un término de filiación: es el tío paterno, el padre adoptivo también, el hombre del linaje que además del "onen" comparte con sus hijos (reales o clasificatorios) el conjunto de conocimientos que hacen de él el dueño de la selva. Eso es lo que reproducen todos los años los lacandones cuando emprenden esos largos viajes con sus hijos. Reproducen el linaje de los Verdaderos Hombres. A partir del momento en que alcanzan la adolescencia, es decir, cuando pueden ya aventurarse solos en la selva y traer su caza a la aldea, además de ser capaces de sembrar una milpa y recolectar el producto de la tierra, esos adolescentes se volverán hombres y dicho estatus les será confirmado con el acceso al matrimonio.

Una de las divinidades selváticas que se encuentra asociada a la valentía, a las técnicas de caza y a las prácticas rituales, más que *Yum K'aax,* es *K'ak,* "el dios del fuego".[17]

A pesar de ello, se le invoca poco dentro del recinto de la "casa de los dioses" y no aparece citado más que en los rituales con los que se prende el fuego ceremonial, con una liana que lleva su nombre (*zuhuy k'ak*). En cambio es en la selva donde se impone su figura, según cuentan los indígenas, ya que es él quien les brinda la valentía necesaria para enfrentar los ataques del jaguar. Es una divinidad selvática, pero su personalidad y las atribuciones que le son acordadas son más sutiles.

Un mito evoca a K'ak como el símbolo de la valentía. Es él quien primero se atrevió a enfrentarse con el tigre matándolo con una flecha. Una vez que inmovilizó al animal, le arrancó el corazón, se lo comió y luego decoró su túnica con la sangre de su presa.

Bruce compara y asocia a K'ak con uno de los personajes de la jerarquía maya postclásica, a través del estudio del texto de Landa (Bruce, 1967: 106; Landa, 1973: 51). Deduce que K'ak debe de ser el homólogo lacandón del *nacom* yucateco, ya que éste también tenía las funciones de abrir el tórax de las víctimas, de extraerles el corazón y de embarrar de sangre los ídolos de piedra. El *Pópol Vuh* menciona igualmente a sacerdotes sacrificadores que se encargaban de reunir a los animales ofrecidos a los dioses, de sacrificarlos y untar su sangre en los labios de los ídolos (*Pópol Vuh*: 203).

Asimilar K'ak al "nacom" yucateco o al sacerdote quiché, es hacer de él un auxiliar de los dioses celestes hacia los cuales sube la sangre de los sacrificados con el fin de alimentar al sol. De acuerdo con esta explicación sería igualmente plausible que K'ak mismo fuera la representación del fuego ritual, sin el cual la sangre no puede transformarse en humo de incienso para llegar al creador. Podría entonces reconocérsele el papel de sacrificador y se le debería asociar a Ts'ibatna', ya que a éste le corresponde la importante función de decorar y "perfumar" el hogar celeste con la sangre de los sacrificados. Los dos parecen encontrarse investidos de funciones rituales complementarias, lo que explica que sean, además, frecuentemente mezclados. Sus respectivos dominios son vecinos, al igual que las cavernas en donde se les venera: los lagos que forman, con el de Mensabäk, el complejo lacustre ritual más importante de toda esta región y que constituye en la actualidad el último gran lugar de peregrinaje y de oración.

Bruce menciona también a una divinidad intermediaria llamada *Ah K'ak Mensabäk* por su informante Chank'in (Bruce, *op. cit.*: 98).Se trata del "rayo de sol de Mensabäk" que anuncia y precede al trueno y por lo tanto a las lluvias de la tormenta. Puede ser que se trate de una de las manifestaciones de K'ak, asociado en estas funciones al

[17] A veces se menciona también como el dios de la guerra, es decir, según los términos lacandones, de los "actos de enojo".

dios de las lluvias. Debe decirse que estas tres divinidades (Mensabäk, Ts'isbatna' y K'ak) comparten un mismo espacio y funciones rituales y cosmogónicas complementarias. La unión de K'ak y de Mensabäk explicaría entonces algunas manifestaciones metereológicas relacionadas con la reproducción del ciclo de las lluvias, mientras que la unión de *K'ak* y de *Ts'isbatna'* tendría como finalidad asegurar la reproducción del sol, controlando la ofrenda de sangre ritual y su uso adecuado a lo largo de las prácticas ceremoniales.

Los lacandones consideran que los pedazos de jadeita o de obsidiana que recogen en el bosque son los signos del paso de K'ak. Afirman que los encuentran al pie de los grandes árboles en los que cae el rayo durante las tormentas tropicales. Recolectan cuidadosamnete estos objetos y los colocan en los incensarios que prepararan para K'ak. Por lo tanto, no es raro que durante las celebraciones rituales, el incensario de K'ak se encuentre al lado del de las deidades más importantes.

Bibliografía

Boremanse, Didier, *Contes et mythologie des indiens lacandons*, Lharmattan, París, 1986.

Bruce, Robert, "Jerarquía maya entre los dioses lacandones", *Anales,* XVIII, INAH, México, 1967.

——, *Textos y dibujos lacandones de Naha*, INAH, México, 1976.

González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión mesoamericana,* Larousse, México, 1991.

Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexi que ancien préhispanique,* Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1987.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatan,* Porrúa, México, 1973.

Lévi Strauss, Claude, *Histoire de Lynx,* Plon, París, 1991.

Marion, Marie-Odile, *Los hombres de la selva,* INAH, México, 1991.

——, *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons dufleuve Lacanjá,* tesis de doctorado en Letras y Ciencias Humanas, EHESS, París, 1992.

—— (coord.), *Antropología simbólica,* INAH-Conacyt, México, 1995.

Ochoa, Lorenzo, *Guía arqueológica del Parque-Museo de La Venta*, Gobierno del Estado de Tabasco, 1986.

Pópol Vuh, trad. Adrián Recinos, FCE, México, 1953.

Thompson, John Eric, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975.

Tozzer, Alfred, *Mayas y lacandones,* INI, México, 1982.

Animales y plantas
en la cosmovisión mesoamericana
se terminó de imprimir en mayo de 2002
El tiraje consta de 1 000 ejemplares
Impreso en los talleres de TRASSO Grupo Creativo Digital,
José Revueltas No. 305 Col. Villa de Cortés
Tels. 5696 1571 5590 2625 Fax 5696 6141
e-mail: trasso@compaq.net.com
Producción gráfica de Alejandro Pizarro L.

Otros títulos:

Organismos indicadores de la calidad del agua y de la contaminación (Bioindicadores)
Guadalupe de la Lanza Espino, Salvador Hernández Pulido, José Luis Carbajal Pérez (comps.)
Semarnap/Comisión Nacional del Agua/Instituto de Biología (UNAM)/PyV, 2000

Ingeniería genética y ambiental. Problemas filosóficos y sociales de la biotecnología
Teresa Kwiatkowska, Ricardo López Wilchis (comps.)
Conacyt/PyV, 2000

Glosario de términos en parasitología y ciencias afines
Alejandro Cruz-Reyes, Blanca Camargo-Camargo
Instituto de Biología (UNAM)/ Programa Universitario de Investigación en Salud (UNAM)/PyV, 2001

Los pueblos mesoamericanos tenían un acercamiento y una percepción muy profunda de la naturaleza: la flora y la fauna les servía de metáfora y símbolo para designar y calificar a su mundo cotidiano y espiritual. El árbol era símbolo de fortaleza y de abrigo, la flor de la belleza y del placer, el nacimiento y muerte de la vegetación a través del año era sinónimo de tiempo y trascendencia. Las plantas, sobre todo el maíz y el amaranto, constituían el centro de la vida. Mientras que los animales otorgaban sus características de valentía, fiereza, rapidez o peligrocidad a dioses y hombres por igual.

Estos temas son tratados en trece artículos por reconocidos especialistas en estudios mesoamericanos.

En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, estos reconocidos especialistas dan cuenta de las relaciones que nuestros pueblos mantenían con su entorno y cómo estas relaciones determinaban formas de vida que aún hoy perduran en algunos pueblos de nuestro continente.

